
W
DE
G

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

# Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur

Archiv für die Ausgabe der Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

(TU)

Begründet von
O. von Gebhardt und A. von Harnack
herausgegeben von
Christoph Markschies

Band 150



# Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung

# Marcion and His Impact on Church History

Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz

Herausgegeben von

Gerhard May und Katharina Greschat

in Gemeinschaft mit Martin Meiser

Walter de Gruyter · Berlin · New York

2002

Herausgegeben im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften
im Einvernehmen mit der
Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften
in Berlin, Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München
und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz
von Christoph Markschies

⊚ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme*

Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung : Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15 - 18. August 2001 in Mainz = Marcion and his impact on church history / hrsg. von Gerhard May und Katharina Greschat in Gemeinschaft mit Martin Meiser. - Berlin ; New York : de Gruyter, 2002
(Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur ; Bd. 150)
ISBN 3-11-017599-1

ISSN 0082-3589



Printed in Germany
Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin

# Vorwort

Marcion galt schon im zweiten Jahrhundert als der gefährlichste aller christlichen Häretiker; höchstens die Religion Manis war in ähnlicher Weise gefürchtet. Hier ging es nicht um den Aufstieg einer elitären Gemeinschaft zu immer höherer Seligkeit wie bei den Gnostikern, sondern hier stand Kirche gegen Kirche. Marcion wäre wohl für die Kirchengeschichte der gefährliche Ketzer geblieben, hätte er nicht eine regelrechte Neuentdeckung erfahren. Marcion begleitete Adolf von Harnack, den überragenden Theologen seiner Zeit, durch sein gesamtes Forscherleben, von der Preisarbeit für die Dorpater Theologische Fakultät (1870) bis zum abschließenden reifen Alterswerk des fast Siebzigjährigen (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, 1921, 2. Aufl. 1924). Dazwischen liegen drei Auflagen seiner Dogmengeschichte und verschiedene Einzelstudien. Harnack rückte Marcion in ein neues Licht: er war die entscheidende Gestalt des Übergangs von der nachapostolischen zur altkirchlichen Zeit und darüber hinaus eine nicht minder wichtige Persönlichkeit der allgemeinen Religionsgeschichte, weil nur ihm es gelungen war, den Erlösungsgedanken von der Kosmologie zu trennen.

Harnacks klassisches Buch bleibt grundlegend. Es legt die Quellen so gut wie vollständig vor. Seine Faszination kommt von der Meisterschaft, mit der Harnack aus dem fragmentarischen Material die Persönlichkeit Marcions und sein Wirken in der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts vor den Augen des Lesers erstehen läßt. Gerade diese Kunst der Vergegenwärtigung gibt jedoch heute zu Fragen an Harnack Anlaß: je ferner uns Harnack selbst zeitlich rückt, desto deutlicher erkennen wir, daß seine Marciondeutung selbst historisch bedingt ist und ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert hat. Man muß also den „Marcion" auf zwei Ebenen lesen: als eine „Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche" (so der Untertitel) und als das Selbstzeugnis eines großen Theologen und Historikers an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Wer so liest, wird nicht nur bemerken, wieviel Persönliches und Aktuelles in die historische Darstellung eingeflossen ist, sondern auch, wie souverän er über den Stoff gebietet. Das Werk ist insofern klassisch, als Harnack sich in Personen und Geschehen einfühlt, aber keine tiefenpsychologischen Analysen anstellt.

Das Erscheinen von Harnacks Buch hatte, weil es das Thema nahezu erschöpfend zu behandeln schien, die Marcionforschung zeitweilig fast zum Stillstand gebracht. Seit dem Zweiten Weltkrieg ist das Interesse an Marcion zunehmend gewachsen. Kaum ein Thema, das nicht untersucht würde, sei es, daß es sich um die Thesen Harnacks, sei es, daß es sich um neue Fragestellungen zu Marcion handelt.

Da unseres Wissens noch nie eine spezielle Tagung über Marcion stattgefunden hat, kamen Gerhard May und Katharina Greschat auf den Gedanken, alle an Marcion

Mitforschenden nach Mainz einzuladen. Die wissenschaftliche Planung lag gleichberechtigt in unser beider Händen. Aufgrund der besonderen Forschungslage sollten sowohl neuere Arbeiten zu Marcion als auch zu seiner Erforschung und Wirkungsgeschichte bis ins 20. Jahrhundert Berücksichtigung finden. Das Echo auf unser Vorhaben, das erstmals auf dem Internationalen Patristikerkongreß in Oxford im Jahre 1999 angekündigt wurde, war äußerst ermutigend. Ein Großteil der Eingeladenen kam nach Mainz, so daß die erste internationale Fachkonferenz zu Marcion mit ungefähr 60 Gästen und über 20 Referenten an drei heißen Sommertagen vom 15. bis zum 18. August 2001 im Mainzer Institut für Europäische Geschichte stattfinden konnte.

Aus den angebotenen Referaten wurden folgende Schwerpunkte gebildet:

I. Die Quellen zu Marcion
II. Marcions neuer Kanon
III. Marcion im antiken Kontext
IV. Die Marciondeutung in der Geschichte

Die Vorträge dieser Konferenz sollen der Öffentlichkeit in diesem Band nunmehr in ausgearbeiteter Form zugänglich gemacht werden.

Am Ende der Konferenz wollten wir ursprünglich mit einer kleinen Sensation aufwarten. Dem Teilnehmerkreis sollte davon Mitteilung gemacht werden, daß die beiden Herausgeber die verloren geglaubte Dorpater Preisschrift Adolf von Harnacks aus dem Jahre 1870: *‚Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libello eruatur et explicetur‘* bei Nachforschungen im Harnacknachlaß in der Berliner Staatsbibliothek, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, gefunden haben. Diese Schrift des jungen Theologiestudenten bildete den Anfang von Harnacks lebenslanger Beschäftigung mit Marcion. Im letzten Moment sind wir jedoch von unserem Plan zurückgetreten und haben nichts von der Entdeckung gesagt, weil wir hofften, zunächst die Umschrift des Textes noch weiter voranbringen und vielleicht schon eine erste Einschätzung dieser Schrift vorlegen zu können.

Inzwischen haben wir jedoch erfahren, daß die Preisschrift nur wenige Monate vor uns auch von Herrn Friedemann Steck (München) entdeckt worden ist. Er hat sie mittlerweile für den Druck vorbereitet, und seine Edition wird noch in diesem Jahr ebenfalls in der Reihe ‚Texte und Untersuchungen‘ erscheinen. Ihm sei an dieser Stelle herzlich zu seinem Finderglück gratuliert.

Wir möchten die Gelegenheit nutzen, allen Personen und Institutionen unseren Dank auszusprechen, ohne deren vielfältige Hilfe und Unterstützung wir die Tagung nicht hätten durchführen können.

Vor allem richtet sich unser Dank an die Deutsche Forschungsgemeinschaft, deren großzügige finanzielle Förderung diese Konferenz überhaupt erst möglich gemacht hat.

Ein ebenso herzlicher Dank gilt dem Mainzer Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, das uns für die Dauer der Konferenz seine Gastfreundschaft gewährte. Darüber hinaus leistete es uns auch bei der Organisation unschätzbare Hilfe. Insbesondere sei hier Herrn Dr. Rainer Vinke und Frau Christa Verlohner sowie Frau Marion Binz und den übrigen hilfsbereiten Institutsmitarbeitern gedankt.

Die beiden studentischen Hilfskräfte Frau Liane Barth und Frau Heike Neu haben dankenswerterweise für Erfrischungen während der Konferenzpausen gesorgt. Frau Barth hat zusätzlich noch die Ausarbeitung der Marcion-Bibliographie und einen Teil der mühevollen Registerarbeit auf sich genommen.

Herrn Professor Dr. Christoph Markschies sei herzlich dafür gedankt, daß er den vorliegenden Band in die traditionsreichen „Texte und Untersuchungen" aufgenommen hat.

Nicht geringeren Dank schulden wir dem Verlag Walter de Gruyter, speziell seinem Cheflektor für Theologie, Herr Dr. Claus-Jürgen Thornton: er hat die Veröffentlichung mit großem persönlichem Engagement betrieben und sie umsichtig und mit seinem ganzen Sachverstand betreut.

Martin Meiser (Erlangen/Mainz) hat als dritter im Bunde der Herausgeber die entsagungsvolle Mühe auf sich genommen, die Manuskripte für den Druck vorzubereiten. Autoren und Leser schulden ihm großen Dank.

An dieser Stelle sei noch einmal allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Konferenz gedankt: mit ihren Vorträgen und temperamentvollen Diskussionen sprengten sie immer wieder den vorgegebenen Zeitrahmen, so daß die Gespräche im nächtlichen Garten des Instituts fortgesetzt werden mußten. Diese Teilnehmerschaft hat das Wagnis einer Marcion-Tagung zu einem vollen Erfolg gemacht.

Gerhard May Katharina Greschat Martin Meiser

# Inhalt

# Marcion ohne Harnack

GERHARD MAY

Adolf von Harnack hat Marcion als religiöse Persönlichkeit entdeckt. Das Werden seiner Interpretation läßt sich von der Dorpater Preisschrift (1870) bis zur abschließenden Zusammenfassung in der großen Monographie des fast Siebzigjährigen[1] verfolgen. Das Buch wurde als historische Meisterleistung bewundert; doch um seinen Inhalt entspannen sich heftige Kontroversen, vor allem um Marcions (und Harnacks) Ablehnung des Alten Testaments. Gleichwohl hatte sich das Werk nach verhältnismäßig kurzer Zeit den Rang eines Klassikers erworben und ist es geblieben, in einem Ausmaß, daß Marcion hinter Harnack nahezu verschwindet. Wer heute von Marcion redet, vor allem im deutschen Sprachraum, hat wohl öfter das Marcionbild Harnacks vor Augen als die wahre Gestalt des Ketzers aus dem zweiten Jahrhundert mit ihren Rätseln. Wir fragen erstens: Worin besteht überhaupt das Neue und Eigene bei Harnack? Und wir fragen zweitens: Könnte eine Deutung Marcions, die darauf verzichtet, auf Harnack aufzubauen, zu lohnenden neuen Erkenntnissen führen?

## 1. System, Mythos, biblische Theologie

Es wäre jetzt, methodisch gesehen, am Platz, die älteren Darstellungen von Marcions Lehre in größtmöglicher Vollständigkeit durchzugehen und sie dann an den brisanten Punkten mit Harnacks Deutungen zu vergleichen. Dafür fehlt es hier an Raum. Wir beschränken uns darauf, Harnack im Blick auf einige ausgewählte Fragen mit drei Gelehrten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu konfrontieren: Ferdinand Christian Baur, Gustav Krüger und Hermann Usener.

Marcion wollte nach Harnack kein „System“ und keinen kosmischen Mythos schaffen, wie das seine gnostischen Zeitgenossen taten. Seine „Verkündigung des Christentums [...] will [...] nichts anderes sein als ‚biblische Theologie‘“[2]. Harnack postuliert ein religiöses Urerlebnis als gedanklichen Ausgangspunkt für Marcions Erkenntnisse: „Es muß ein Tag voll Lichts für ihn gewesen sein, aber auch voll Schauderns über die Dunkelheit, die dieses Licht in der Christenheit wieder geschwärzt hat, als er erkannte, daß Christus einen ganz neuen Gott darstellt und

---

1 Adolf von HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, TU 45, Leipzig (1921) $^{2}$1924 = Darmstadt 1996.

2 HARNACK, Marcion$^{2}$ (s. Anm. 1), 93.

verkündet, ferner, daß die Religion schlechthin nichts anderes ist als der hingebende Glaube an diesen Erlösergott"[3]. Vorbedingung für die Annahme von zwei Göttern, des gerechten, gesetzlichen und des schlechthin guten Gottes, war das Studium der paulinischen Rechtfertigungslehre und ihrer Fortentwicklung. Marcion sah, daß das Alte Testament, die damals einzige Gestalt einer christlichen Bibel, mit dem guten Gott nicht übereinstimmte. Eine allegorische Entschärfung des jüdischen Buches lehnte Marcion ab – wir wissen nicht recht, warum –, und so wurde das „Alte Testament" mit seinem Urheber, dem Demiurgen, aus dem Normenbestand der marcionitischen Kirche entfernt. Das Alte Testament war das Buch des Demiurgen, über dessen Handeln als Weltschöpfer es zuverlässig berichtete. Nur über den guten Gott und seinen Christus wußte es nichts zu sagen.

Ferdinand Christian Baur redet 1835 vom „System" Marcions und ordnet es der „das Christenthum vom Judenthum umd Heidenthum streng trennende[n] Form der Gnosis"[4] zu. Diese Unterscheidung gehört zum Wesen der marcionitischen Lehre. Weder Juden noch Heiden haben vor den Christen den wahren Gott gekannt.[5] Die Offenbarung erfolgt plötzlich, ohne jegliche Vorbereitung.[6] Christus ist Schöpfer einer Liebesreligion.[7] Der Doketismus Marcions wird so extrem wie möglich gedacht. Er soll die Beziehungen der Christen zu Juden und Heiden und allem Materiellen, soweit es nur geht, reduzieren. Baur hebt die Depravationslehre Marcions und in Verbindung damit seine reformatorischen Tendenzen hervor.[8] In dem späteren Werk „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853) betont Baur den ausgeprägten Paulinismus Marcions, dem auch sein Antijudaismus parallel geht.[9] Der verschärfte Dualismus läßt, wie der Tübinger Gelehrte behauptet, trotz sonstiger Abweichungen die Zugehörigkeit Marcions zur Gnosis erkennen.

## 2. Liebesreligion

Die stärkste Wirkung ging in der Moderne wohl von Marcions Erlösungslehre aus. Baur redet von der „Religion der Liebe, der Vergebung und der Gnade"[10]. Der gute Gott sieht die Not der Menschen, die als Sünder unter dem Gesetz ihres Schöpfers,

3 Ebd., 30.
4 Ferdinand Christian BAUR, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835 (Nachdruck Darmstadt 1967), 240.
5 Ebd., 246.
6 Ebd., 247.
7 Ebd., 251.
8 Ebd., 296-300.
9 Ferdinand Christian BAUR, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853, 72-74.
10 BAUR, Gnosis (s. Anm. 4), 251.

des Demiurgen, ein elendes Leben führen. Aus purem Mitleid erbarmt er sich ihrer, die keinerlei Anspruch an ihn haben, und sendet seinen eigenen Sohn, den wahren Christus, als Befreier in die Welt. Christus überläßt dem Demiurgen als Lösegeld für die Menschenseelen sein eigenes Leben. Nach seinem Tod am Kreuz steigt er in den Hades hinab und führt die Seelen aller jener Verstorbenen, die jetzt an ihn glauben, in den Himmel oder an einen erträglichen Zwischenort. Nur die Frommen des alten Testaments bleiben zurück, weil sie der Gnade Christi nicht trauen.[11] Sie werden mit dem Kosmos und seinem Gebieter untergehen.

Die entsprechenden Stellen finden sich bei Irenäus und Tertullian. Sind sie wirklich so unmittelbar auf unser heutiges Erleben zu beziehen, wozu die modernen Zeitgenossen geradezu mitgerissen werden? Ich glaube, daß noch eingehende mikrohistorische Untersuchungen zur Begrifflichkeit Marcions werden stattfinden müssen, ehe wir das Nahe und das Fremde werden unterscheiden können.

Die Grundbegriffe Marcions decken sich in der Wiedergabe durch seine Gegner weitgehend: Marcion war ein Gnostiker eigener Art. Er läßt den guten Gott ohne Ankündigung in diese Welt hereinbrechen. Marcions Lehre ist ein radikalisierter Paulinismus. Seine These einer verfälschten Tradition der Kirche verleiht ihm reformatorische Züge. Der Vergleich mit Luther bleibt in der Literatur präsent.

Bereits 70 Jahre vor Harnack begegnet bei Baur die Lichtmetapher zur Bezeichnung einer Art von Offenbarungserlebnis: „Jene, ohne alle Vorbereitung erfolgende Offenbarung des zuvor völlig unbekannten Gottes [...], was ist es anders, als der in Einem Moment aus dem Dunkel des Bewußtseyns hervorbrechende und es erhellende Strahl des Gedankens“[12]? Quellenforschung würde angesichts der Häufigkeit der Lichtmetapher wenig Erfolg versprechen. Auffallend ist jedoch der verschiedenartige Wortgebrauch bei Baur und Harnack. Wo Baur die Lichtmetapher auf den Geist bezieht, stilisiert sie Harnack zum religiösen Erlebnis.

## 3. Paulinismus und Gnostizismus

Das Verhältnis des Marcion zu Paulus wird natürlich fast überall analysiert, wo von Marcion die Rede ist. Harnack ist auffallend kritisch: er stellt in antithetischer Form legitime und illegitime Paulusdeutung einander gegenüber und gibt nur zu bedenken, daß jeder lebendige Denkprozeß auch Veränderung bedeute.[13]

Gustav Krüger ist bereits jüngerer Zeitgenosse und einer der ältesten Schüler Harnacks.[14] Er zieht besonders die „Altchristliche Litteraturgeschichte“ und die

11 Iren., haer. I 26,3.

12 BAUR, Gnosis (s. Anm. 4), 292.

13 HARNACK, Marcion² (s. Anm. 1), 93.

14 Gustav KRÜGER, Art. Marcion und die Marcioniten, in: RE³ 12, Leipzig 1903, 266-277.

große „Dogmengeschichte“[15] Harnacks heran. Marcions Lehre wird mit kritischer Vorsicht interpretiert. Die Anwendung des Begriffes „System“ stellt Krüger in Frage.[16] Marcions einseitig radikaler Paulinismus wird hervorgehoben.[17] Hatte die ältere Forschung Marcion so gut wie einhellig unter die Gnostiker gerechnet, wenn er auch als Gnostiker eigener Art galt, so beantwortet Krüger diese Frage zwiespältig: Die Grundgedanken Marcions sind gnostisch, aber verglichen mit Valentin steht er der Gnosis fern.[18] Krüger unterstreicht Marcions „reformatorische“ Zielsetzung: „Ein geistiges Kirchentum, in dem alle Platz haben, ist sein Ziel“[19]. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Krüger in der respektvollen Haltung des Schülers sich von den Zuspitzungen Harnacks distanziert.

Als bewußter Außenseiter der theologischen Marcionforschung ist der große klassische Philologe Hermann Usener zu beachten.[20] Im Zusammenhang seiner Untersuchungen über das Werden der neutestamentlichen Geburts- und Taufüberlieferung geht Usener auch auf Marcion ein, dessen Evangelium ja erst mit Lk 3 begann. Im Widerspruch zum damals bereits weitgehenden Konsens der Forscher führt Usener das Evangelium Marcions auf eine mit dem kanonischen Lukas gemeinsame Quelle zurück, nicht auf jenes selbst. „Marcion hat mehr als anderthalb jahrtausenden im geiste vorauseilend, der erste und einzige unter den vätern der kirche, allegorischer interpretation den krieg erklärt“[21] und den ersten neutestamentlichen Kanon geschaffen. „Als greis trat er um 130 in Rom auf“[22]. Als Theologe war Marcion ein radikaler Pauliner, ein „Hyper-Paulus“[23]. Gnostisch ist nur die Zweigötterlehre.

Useners Thesen zeigen beispielhaft, welche Spielräume der Marciondeutung neben (wenn nicht ohne) Harnack für einen eigenständigen klassischen Philologen zu Beginn des 20. Jahrhunderts existierten.

---

15 Adolf von HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Leipzig 1893-1904, DERS., Dogmengeschichte, GThW I/4/3, Freiburg i.Br. $^{3}$1898.

16 KRÜGER, Art. Marcion (s. Anm. 14), 271.

17 Ebd., 271f.

18 Ebd., 272.

19 Ebd.

20 Hermann USENER, Das Weihnachtsfest, Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1, Bonn $^{2}$1911.

21 Ebd., 91.

22 Ebd., 91. Usener bezieht sich in erster Linie auf die chronologische Notiz des Clemens von Alexandrien, Clem. Alex., str. VII 106f., vgl. USENER, 106-110.

23 Ebd., 92.

## 4. Marcion als Philologe

Ein altes Problem der Marcionforschung haben wir bisher zurückgestellt, aber oben schon gestreift: Hat Marcion das kanonische Lukasevangelium bearbeitet, oder lag ihm ein älteres Evangelium vor, eventuell eine Art Proto-Lukas?

Die Frage wurde zuerst von Johann Salomo Semler und Johann Gottfried Eichhorn aufgeworfen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde jedoch von der Forschung Schritt um Schritt die traditionelle Auffassung bestätigt: Marcion benutzte den kanonischen Lukas. Harnack brauchte die grundgelehrte Rekonstruktion von Theodor Zahn[24] nur noch zu ergänzen und zu korrigieren. Die Idee eines neuen schriftlichen Kanons aus Apostolikon und Evangelium als solche dürfte Marcions persönliche Schöpfung gewesen sein, denn er befand sich in der bisher nicht gekannten Lage, für die alte Bibel der Kirche Ersatz schaffen zu müssen.

Nirgends behauptet Marcion, er habe als Prophet oder Pneumatiker die Vollmacht zur kritischen Beurteilung und Reinigung christlicher Texte erhalten. Seine Operationen an den neutestamentlichen Texten hat er, wie es scheint, aus eigener Initiative unternommen, als γραμματικός und Philologe.[25]

An diesen letzten Beispielen wird sichtbar, daß Marcion bereits einer neuen Christengeneration angehört, die langsam den Blick nach rückwärts wendet.

## 5. Harnack als Historiker

Ziehen wir unsere Folgerungen aus dem Gesagten: Die griechischen und lateinischen Quellen zu Marcion liegen schon im 19. Jahrhundert fast vollständig bereit. Harnack hat noch einige wenig oder gar nicht beachtete Texte herangezogen, aber diese haben das geschichtliche Bild Marcions kaum verändert.

Die von Harnack enthusiastisch begrüßte These von Donatien de Bruyne (1907) und Peter Corssen (1909)[26], eine Gruppe lateinischer Paulusprologe sei marcionitischer Herkunft, hat sich inzwischen als fraglich, wenn nicht als unhaltbar erwiesen.[27] Wenn Harnack auf dem Gebiet der Quellenforschung weiterkommen wollte, so konnte er kaum durch Neufunde, sehr wohl aber durch intensiveres Studium des lange bekannten Materials Neues entdecken. Hier liegt eine der großen Leistungen

---

24 Theodor ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. I/2, Erlangen/Leipzig 1889, 680-716; Bd. II/2, Erlangen/Leipzig 1892, 409-529.

25 HARNACK, Marcion² (s. Anm. 1), 42f.

26 Donatien DE BRUYNE, Prologues bibliques d'origine marcionite, RBén 24, 1907, 1-14; Peter CORSSEN, Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes, ZNW 10, 1909, 1-45; Nachtrag 97-102.

27 Vgl. jetzt Nils Alstrup DAHL, The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters, in: DERS., Studies in Ephesians, WUNT 131, Tübingen 2000, 179-209.

Harnacks: Durch minutiöse Kleinarbeit und zugleich durch seine hohe historische Imaginationskraft schuf er ein lebendiges Bild von Marcion und seiner Kirchengründung, die alle ältere Literatur verblassen ließ. Harnack beschränkte sich dabei nicht auf das Biographische, Anekdotische und in irgendeiner Weise Aktuelle: er vermochte in fast dramatischer Form die Probleme darzustellen, mit denen Marcion sich konfrontiert sah. Die historische Zentralfrage lautete: Wie konnte Marcion „den entscheidenden Anstoß zur Schöpfung der altkatholischen Kirche“[28] geben? Die Schilderung des großen kirchengeschichtlichen Umschwungs im zweiten Jahrhundert und die so noch nie wahrgenommene Rolle Marcions in diesem Prozeß sind das Neue und Faszinierende an Harnacks Buch. Man braucht nur die umständliche, dialektische Sprache Baurs mit Harnacks begeisterter – für den heutigen Leser manchmal schon antiquierter – Diktion zu vergleichen. Beide schreiben eine bedeutende Wissenschaftsprosa, aber es ist kaum zu bezweifeln, daß Harnack dem Leser von 1921 – und von heute – leichter zugänglich war und ist.[29]

Harnacks Gabe, Geschichte so zu schreiben, als wäre er ihr Zeitgenosse, als gäbe es zwischen dem zweiten und dem 20. Jahrhundert kein ernstes Verstehenshindernis, birgt freilich Gefahren in sich: sie ist ständig durch Anachronismus und Projektion bedroht. Die Forschung hat dies im Bezug auf den „Marcion“ erst in den letzten Jahrzehnten entdeckt. Zu dieser Beobachtung paßt es, daß Harnack auf Begriffsuntersuchungen und Überlieferungszusammenhänge nur selten eingeht. Trotz ihres Glanzes ist seine Darstellung eigentümlich flächig. Sind die Konflikte und Leiden Marcions, wie Harnack sie uns nahebringt, wirklich die eines Menschen der römischen Prinzipatszeit und nicht eher die eines „Gottsuchenden“ des 20. Jahrhunderts?

Hier sei noch ein weiteres Beispiel erwähnt, wie Harnack der Überlieferung ein Wunschbild entlockt: Er läßt Marcion schärfer und prinzipieller die Philosophie ablehnen, als es den Texten entspricht; er marginalisiert Marcions Verhältnis zur Gnosis. Schließlich betont er, wohl mehr als angemessen, daß Marcion die Allegorese grundsätzlich verworfen habe, wie er aus den bekannten Texten herausliest. Nimmt man die drei Aussagen zusammen, so ersteht das Bild eines nüchternen Bibelkritikers und entschiedenen Gegners aller Spekulation. Ist das wirklich ein Mann des zweiten Jahrhunderts, der so denkt, und nicht des 20.? Erinnert er nicht an einen in die Antike versetzten Theologen vom Schlage Albrecht Ritschls? Gerade dort, wo Harnack mit höchster Souveränität redet, liegt die Gefahr der Verzeichnung am nächsten.

Blicken wir zurück auf den Titel dieses Aufsatzes: „Marcion ohne Harnack“. Er will ausdrücken, daß zwischen der älteren Marcionforschung und den Arbeiten Harnacks eine Zäsur besteht. Es ist beinahe eine Banalität, das zu wiederholen. Wichtiger ist, sich die Art des Unterschiedes klarzumachen: Es geht erst an zweiter

28 HARNACK, Marcion² (s. Anm. 1), 295.

29 Vgl. Ernst TROELTSCH, Adolf von Harnack und Ferdinand Christian Baur, in: Festgabe für D. Dr. A. von Harnack dargebracht von Fachgenossen und Freunden, Tübingen 1921, 282-291.

Stelle um bestimmte Lehren und ihre Interpretation. In dieser Hinsicht ist die Kontinuität der Forschung seit dem frühen 19. Jahrhundert erstaunlich hoch, zumal auch der Quellenbestand im Lauf der Zeit sich nicht tiefgreifend verändert hat. Das Neue bei Harnack ist das psychologisierende und individualisierende Verfahren der Darstellung. Vor allem Marcions eigene Persönlichkeit wird auf eine bewegende und nachfühlbare Weise gestaltet, wie das in der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung kaum irgendwo der Fall gewesen war. Der Preis für Harnacks fesselndes Marcionbild war seine Modernisierung. Diese wurde erst allmählich erkannt.

Wir haben oben von der Modernisierung Marcions durch Harnack gesprochen und dort hauptsächlich an Harnacks neuen individualisierenden Darstellungsstil gedacht. Wir müssen hier einen weiteren Kirchenhistoriker nennen, der Harnack in gewisser Weise vorausgegangen ist: es handelt sich um August Neander (1781-1850). Der Berliner Kirchenhistoriker rückt ins Zentrum seiner Darstellung den Glauben und die persönliche Frömmigkeit Marcions. Gottes erbarmende Liebe, die sich des Menschen in seinem Elend annimmt, ist wichtiger als alle Spekulation.[30] Solche Aussagen, die nach Neander klingen, bis in die Sprachgestalt hinein, begegnen uns nicht selten bei Harnack. Darf man eine Abhängigkeit Harnacks von seinem zweiten Vorgänger auf dem Berliner Lehrstuhl erschließen? Oder ist eher an eine bestimmte Atmosphäre der Frömmigkeit zu denken?

Sowohl der Ansatz bei der philosophischen Literatur des zweiten Jahrhunderts als auch die Suche in der „schönen" und der Andachtsliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts könnten sich in der Zukunft als gangbare Wege einer Marcionforschung „ohne Harnack" erweisen.

---

30 Vgl. Gerhard MAY, „Ein ächter Protestant". Marcion in der Sicht August Neanders, in: Reiner Braun (Hg.), Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. FS für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag, Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 2/Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 6, Darmstadt/Kassel/Karlsruhe 2001, 261-266.

# Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano

CLAUDIO MORESCHINI

La polemica di Tertulliano contro Marcione è considerata come il prodotto di un'informazione ampia ed accurata, anzi, l'opera specifica ad essa dedicata, l'*Adversus Marcionem*, costituisce, come è ben noto, una delle fonti più importanti per la storia della Bibbia 'cattolica', strettamente unita a quella marcionita. Quanto al pensiero in essa contenuto, uno specialista come Harnack ammette che si tratti di "un'opera originale, che merita il più grande rispetto"; ma, con una certa contraddizione, il grande studioso nella pagina immediatamente successiva aggiunge che, "considerato con attenzione, Tertulliano nella sua polemica rimane alla superficie del problema e non fa il tentativo di penetrare nelle concezioni più profonde del suo avversario"[1]. La nostra attenzione si rivolge, dunque, a riesaminare alcune problematiche marcionite e la soluzione che ad esse offre, come 'cattolico', Tertulliano, tenendo presente, da una parte, che, per il Cartaginese, la polemica è, normalmente, lo strumento per mezzo del quale elaborare le proprie dottrine religiose (le opere 'contro' un eretico posseggono il maggior contenuto teologico), dall'altra che, per vedere in che modo Tertulliano si è opposto a Marcione, non si deve tener presente solo l'*Adversus Marcionem*, ma anche altre opere antieretiche.

## 1. Il dio di Marcione e il Dio di Tertulliano

L'*Adversus Marcionem* si apre con una discussione che tende a dimostrare l'impossibilità dell'esistenza di due divinità, in quanto, essendo entrambe, per dirla con Tertulliano, un *summum magnum*, esse si escluderebbero a vicenda per la loro stessa natura. Ora, un caso analogo si era presentato a Tertulliano nella sua difesa dell'ortodossia contro l'eresia di Ermogene. Questi sosteneva non già l'esistenza di due divinità, ma della materia non nata, non creata, e quindi eterna, senza inizio e senza fine (Herm. 4,1), un dualismo, questo, che Tertulliano non esita a interpretare come un vero e proprio diteismo. Per motivi polemici Tertulliano deforma la concezione di Ermogene, il quale, pur sostenendo che la materia fosse eterna e ingenerata, si era ben guardato dal considerarla come una seconda divinità e l'aveva sottomessa a Dio. Ma

1 Cf. Adolf VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, TU 45, Leipzig (1921) $^{2}$1924 = Darmstadt 1960, 329-330.

Tertulliano obietta (Herm. 4,1) che la natura originaria (*census*) di Dio è costituita proprio dall'eternità ed in tal modo può muovere contro Ermogene l'accusa di diteismo. Ebbene, alcuni anni più tardi, allo stesso modo, accusa, sebbene con molto maggiore giustificazione, Marcione: lo scrittore cristiano, cioè, tende a vedere i due dèi di Marcione alla maniera dei due dèi del medioplatonismo (così come medioplatonica, come è ben noto, è l'origine della dottrina di Ermogene) e, a causa della somiglianza, reale o presunta, delle due dottrine che vuole confutare, non esita a servirsi contro Marcione degli argomenti che aveva rivolto precedentemente contro Ermogene, ampliando, naturalmente, e approfondendo la precedente discussione.[2] Nell'*Adversus Marcionem* (I 3,2) il discorso si arricchisce di altri elementi che non mancavano nell'opera precedente:

*deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine.*[3]

Altrettanto si legge nell'*Adversus Hermogenem*:

*innatus deus: an non et innata et materia? Semper deus: an non semper et materia? Ambo sine initio, ambo sine fine* (Herm. 5,1)*; Quis alius aeternitatis status quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis?* (Herm. 4,1).

Anche nell'ambito del problema cosmologico l'eretico presupponeva, come i medioplatonici, l'esistenza della materia *innata et infecta et aeterna*, accanto a Dio (Marc. I 15,4), e cioè *innatam et infectam et hoc nomine aeternam, ut dominum* (Marc. I 15,5).[4] In conclusione, sia Dio sia la materia, tanto per Marcione quanto per Ermogene, hanno la caratteristica di essere *innati, infecti, aeterni.*[5]

Proseguendo, Tertulliano afferma (Herm. 4,2):

*Hoc si dei est proprium, solius dei erit, cuius est proprium, scilicet quia et si alii adscribatur, iam non erit dei proprium, sed commune cum eo cui et adscribitur,*

affermazione che è fedelmente riecheggiata da Marc. I 3,3-4:

---

2 Cf. quanto abbiamo osservato in Claudio MORESCHINI, "Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano", *SCO* 17, 1968, (149-186) 173; anche Jan Hendrik WASZINK, in: Tertullian, *The Treatise against Hermogenes*, ACW, Washington 1956, 109; Eginhard Peter MEIJERING, *Tertullian Contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem I–II*, Leiden 1977, 17; Frédéric CHAPOT, in: Tertullien, *Contre Hermogène*, SC 439, Paris 1999; ID., "L'hérésie d'Hermogène. Fragments et commentaire", *Recherches Augustiniennes* 30, 1997, 3-111.

3 Questa è la formula che definisce la natura essenziale di Dio, osserva il René BRAUN, *Deus Christianorum*, Paris [2]1977, 203; essa corrisponde al linguaggio filosofico dei tempi dello scrittore (BRAUN, *ibid.*, 49–51); già in Ireneo si trovava la definizione di Dio come *sine initio et sine fine* (haer. II 56,1; III 8,3) (MEIJERING, *Tertullian* [n. 2], 15).

4 Cf. quanto dice Tertulliano al cap. 6,2.

5 Cf. anche anim. 24,7.

*quae erit iam condicio ipsius summi magni? Nempe ut nihil illi adaequetur, id est, ut non sit aliud summum magnum, quia, si fuerit, adaequabitur, et si adaequabitur, non erit iam summum magnum, eversa condicione et, ut ita dixerim, lege, quae summo magno nihil sinit adaequari.*

La polemica contro Marcione si serve, quindi, in questo ambito, degli argomenti addotti contro Ermogene[6]; che l'ambito di pensiero sia analogo è dimostrato anche dalle citazioni dei medesimi passi scritturali: Sal 81,6 e 81,1 compaiono in Herm. 5,4 e in Marc. I 7,1. La contrapposizione tra *nomen* e *status*, inoltre, accennata in Herm. 5,1, si ripresenta, sebbene ulteriormente elaborata, in Marc. I 7,2.

Si incontra poco oltre un altro parallelo tra le due opere. Ermogene potrebbe obiettare (I 7,1) che la materia è pur sempre inferiore a Dio. Anche questa è una concezione medioplatonica, perché nella cosiddetta 'dottrina dei tre principi' del medioplatonismo la materia non ha la stessa dignità di dio; oppure, nella dottrina dei due dèi, il dio cosmico è pur sempre inferiore al dio sommo, ma Tertulliano ribatte (I 7,1):

*Praescribo non capere ullam diminutionem et humiliationem quod sit aeternum et innatum, quia hoc et deum faciat tantum quantus est, nullo minorem neque subiectiorem, immo omnibus maiorem et sublimiorem.*[7]

Siccome Dio e la materia hanno uguale *status*, perché entrambi eterni, e l'eternità non ammette gradi, non vi può essere differenza di grado tra di essi. A questa conclusione giunge anche la polemica contro Marcione (I 6,2):

*Iustissime praescribo illi diversitati locum non esse inter eos, quos ex aequo deos confessus non potest facere diversos.*

Non solo, ma in Herm. 7,3 si prende in considerazione anche un altro caso, al quale si dedica Marc. I 4, e cioè la possibilità, ammessa dai pagani, sia dai medioplatonici sia dai seguaci di una teologia enoteistica, dell'esistenza di un dio superiore che abbia sotto di sé altre divinità.[8] Nell'*Adversus Hermogenem* l'obiezione è ben presto messa da parte; l'*Adversus Marcionem* si dilunga assai di più su questa possibilità. Ma le conclusioni generali sono le medesime:

*Divinitas gradum non habet, utpote unica* (Herm. 7,3); *Non potest admitti ut summo magno aliquam adscribat deminutionem qua subiciatur alii summo magno* (Marc. I 6,3).

---

6 Un accenno agli interessi della polemica antimarcionita si trova in Herm. 10,1. L'opera contro Marcione è posteriore a quella contro Ermogene, ma di quell'eretico Tertulliano si era occupato già nel *De praescriptionibus*, e probabilmente il problema non gli pareva ancora del tutto risolto.

7 Cf. anche più oltre, cap. 11,1.

8 Cf. quanto abbiamo osservato in: Claudio MORESCHINI, "Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale", *JAC*, Erg.Band 10, Münster 1981, (133-161) 138-140.

Nell'*Adversus Marcionem* Tertulliano non affronta il problema teologico sul piano tradizionale e scritturistico, ma da un differente punto di vista, come se volesse precisare dall'esterno, con un procedimento razionale che risente delle tendenze filosofiche a lui contemporanee, e non sulla base delle indicazioni fornite dai testi sacri, la vera e retta concezione della divinità. Per questo motivo, quindi, non ci pare che si possa accettare l'ipotesi del Moingt[9], secondo il quale la discussione dell'*Adversus Marcionem* rappresenta uno stadio arretrato nel corso dell'esegesi trinitaria, tale, comunque, che la discussione più acuta dell'*Adversus Praxeam* dovrà correggerlo e modificarlo in parte. Il fatto è che nell'*Adversus Marcionem* Tertulliano vuole precisare la natura di Dio quale *summum magnum* e le caratteristiche del monoteismo cristiano, il quale esclude ogni altra divinità (e quindi non può tollerare il diteismo di Marcione) o ogni altro principio che abbia le medesime caratteristiche, il medesimo *status principalis* di Dio, come la materia di Ermogene. Il problema della trinità divina è estraneo a questa discussione, e non è funzionale alla polemica con Marcione.

Questa diversità dell'indagine sul problema di Dio si manifesta anche nel modo in cui viene condotto, alla fine del primo libro, l'esame delle caratteristiche della natura divina. Per prima cosa Tertulliano ritiene necessario esaminare quale sia la bontà di Dio, tanto più che essa sarebbe la caratteristica principale del dio di Marcione (I 22,2), e premette pertanto, come regola generale, che le qualità inerenti alla natura di Dio debbono essere eterne come eterna è la sua natura divina:

*Omnia enim in deo naturalia et ingenita esse debebunt, ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obventicia et extranea reputentur ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena* (I 22,3).

Tertulliano aveva detto precedentemente (I 6,3) che Dio non può abbandonare il suo *status*, e questa affermazione viene ripresa poco oltre:

*Natura enim se non potest nolle, quae se ita dirigit ut, si cessaverit, non sit. Sed cessavit aliquando in deo Marcionis de opere bonitatis*[10]*: ergo non fuit naturalis bonitas, quae potuit aliquando cessasse, quod naturalibus non licet. Et si non erit naturalis, iam nec aeterna credenda nec deo par, quia non aeterna* (I 22,6).

In Marc. I 23 Tertulliano formula un'altra definizione della natura divina: tutte le qualità di Dio debbono essere razionali.[11] Altrettanto lo scrittore ribadisce poco più oltre (II 6,1-2):

*Bonitas dei et ratio eius huic quoque instituto patrocinabuntur, in omnibus conspirantes apud deum nostrum. Nec ratio enim sine bonitate ratio est nec bonitas sine ratione bonitas.*

9 Cf. Joseph MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris 1966, 712ss.

10 Così il testo dei manoscritti, che ritengo sano: il soggetto di *cessavit* sarebbe *natura Dei*; così anche René BRAUN, nella sua edizione, SC 365, 1990, 274f.; altri preferiscono la correzione *bonitas*.

11 In questo capitolo il Quispel (Gilles QUISPEL, *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*, Leiden 1943, 23) ha trovato tracce dell'*Adversus Haereses* di Ireneo. Però la formulazione della razionalità di Dio non si ritroverebbe in Ireneo, secondo il Quispel; è probabile, quindi, che si tratti di una rielaborazione personale di Tertulliano.

Ma l'intima essenza della natura divina non consiste solo nella bontà, come si dice polemicamente contro i Marcioniti, i quali negavano ogni sentimento e affetto al loro dio (ad eccezione della bontà), quasi fosse un dio di Epicuro (I 25,3).[12] La natura di Dio è, nel suo intimo, razionale, come ripete Tertulliano seguendo sostanzialmente lo stoicismo.[13]

I capp. 25-26 sono perciò dedicati alla dimostrazione della tesi che i sentimenti sono necessari e si accordano con l'intima natura di Dio: la stessa divinità di Marcione ha mostrato di possederli, se è vero che si è mossa a salvare l'uomo, e un tale desiderio deve essere stato per forza accompagnato da altri sentimenti, come l'*aemulatio* e quelli che l'accompagnano: *ira, discordia, odio* etc. (25,6). Inoltre, senza l'esistenza, nell'animo del legislatore, di determinati sentimenti che servano a difendere le regole da lui stabilite e a punire la trasgressione di esse, non può esistere alcuna norma morale (cap. 26). Tutto il problema dei sentimenti di Dio è ripreso in Marc. II 16,2, ove Tertulliano accusa di illogicità l'eretico, perché ammette che Dio sia giudice, ma elimina da lui quei sentimenti che servono al giudizio.[14] Ma la discussione si arricchisce di un elemento nuovo. È stolto pregiudicare le qualità divine sulla base di quelle umane, sì da ritenerle mortali e corruttibili in Dio, e quindi escluderle in lui, soltanto perché esse esistono anche negli uomini:

*Discerne substantias et suos eis distribue sensus, tam diversos quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur [...] quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae quam incorruptorios in deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae* (Marc. II 16,4).

Anzi, proprio il fatto che l'uomo è 'immagine di Dio' (come era stato estesamente spiegato in II 4,3ss. e su cui torneremo più avanti) assicura l'esistenza dei sentimenti in Dio, sebbene essi non siano come quelli dell'uomo, ma diversi a seconda della sostanza e della condizione (II 16,6). Non tutte queste considerazioni, certo, appartengono a Tertulliano. L'esistenza di sentimenti in Dio era già stata affermata da

---

12 La definizione ("dio di Epicuro" ci riconduce alla polemica di alcuni anni prima, quella del *De praescriptionibus*. Essa appare anche in II 16,2 e V 19,7 ed era forse un motivo polemico diffuso presso i cristiani, perché si trova anche in Ireneo (haer. III 24,2) (cf. QUISPEL, *De bronnen* [n. 11], 27).

13 Per questa dottrina, ispirata allo stoicismo, cf. fug. 41,1: *Quid enim divinum non rationale? Quid rationale non bonum? Quid bonum non divinum?*

14 Anche qui, come in I 25,3-5, torna il nome di Epicuro. Qui però l'eco del *De praescriptionibus* è ancora più evidente: la frase *Deum nos a prophetis et a Christo, non a philosophis nec ab Epicuro erudimur* richiama l'energica e famosa affermazione di praescr. 7,9: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est.* L'affermazione: *Inde venit ad haereticos quosque definitio eiusmodi: si deus irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbatur, ergo et corrumpetur, ergo et morietur* richiama la polemica contro la filosofia contenuta nella stessa opera (7,2ss.): *Qui credimus deum etiam in terris egisse et humani habitus humilitatem suscepisse ex causa humanae salutis, longe sumus a sententia eorum qui nolunt deum curare quicquam* (Marc. II 16,3).

Teofilo di Antiochia, che, dopo la dimostrazione del Quispel[15], sarebbe la fonte del secondo libro dell'*Adversus Marcionem*; tuttavia, il tentativo di precisare la natura di quei sentimenti, in contrapposizione con quelli corruttibili della natura umana, non si trova nel breve cenno dell'*Ad Autolycum* (I 3), a cui il Quispel fa riferimento. Per questo motivo anche questa indagine sulla natura di Dio, e più precisamente sulla sua bontà, può essere considerata come un tentativo di avvicinarsi alla questione senza ricorrere soltanto all'argomento della fede, ma per affrontare le obiezioni dei filosofi. Anche se immediatamente prima (II 16,2), Tertulliano proclama la indipendenza del cristiano dalle dottrine dei filosofi, alle quali contrappone la sapienza della rivelazione, è però chiaro che la questione viene risolta su di un piano puramente razionale, senza alcun ricorso alla Scrittura divina.

Vorremmo, in conclusione, presentare l'ipotesi che la spinta a definire la natura divina su di un piano 'filosofico' fosse sorta in seguito alle necessità della polemica contro Marcione. Questo tipo 'filosofico' di discussione teologica è già presente in una delle prime opere, apol. 19, ma alcuni problemi specifici, quelli di cui ci siamo occupati, sono affrontati da Tertulliano solo in occasione della polemica contro Marcione ed Ermogene; anzi, Tertulliano, quando accusa Ermogene di diteismo, ha già in mente Marcione. Quale può essere stato il motivo per cui Tertulliano ha svolto questa indagine in senso non tradizionale? Probabilmente, perché sarebbe stato vano combattere Marcione ed Ermogene sulla base della dottrina rivelata, rimanendo all'interno dell'ortodossia; era necessario uscire da essa e, soprattutto, rinunciare all'argomento della *praescriptio*, che era una ritorsione e un modo di chiudere la discussione, più che una vera e propria confutazione (Tertulliano rinuncia alla *praescriptio* proprio per il fatto che scrive le sue opere antieretiche). D'altra parte, la composizione dell'*Adversus Hermogenem* e dei primi quattro libri dell'*Adversus Marcionem* cade in un periodo che comprende anche la stesura del *De anima*, che ha richiesto a Tertulliano ampie ed approfondite informazioni filosofiche. Non è difficile supporre che questi interessi filosofici si siano manifestati anche nelle altre due opere.

## 2. La questione del libero arbitrio

La discussione sul problema del libero arbitrio, contenuta in Marc. II 5-9 può essere considerata un modello di chiarezza e di rigore logico.[16] Tale capacità, tale rigore logico spiccano ancora di più se confrontate con i brevi accenni sul libero arbitrio che troviamo presso scrittori pure filosoficamente abbastanza dotati, come Giustino e

15 Cf. QUISPEL, *De bronnen* (n. 11), 42.

16 Una esposizione abbastanza fedele ne ha fatto il Naumann, il quale, tuttavia, si è limitato ad una semplice parafrasi (cf. Viktor NAUMANN, "Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion", *ZKT* 58, 1934, 311-363 e 533-551).

Atenagora.[17] Secondo il Quispel[18], anche per questo problema Tertulliano risalirebbe all'*Adversus Marcionem* di Teofilo di Antiochia, sì che le sue argomentazioni non sarebbero completamente originali. Ma una ipotesi che fa ricorso ad un'opera completamente perduta non può togliere a Tertulliano il merito conseguito.

Anche la esposizione tertullianea della dottrina del libero arbitrio è stata causata dalla necessità di polemizzare con Marcione. Essa vuole pervenire alla giustificazione dell'attività del creatore, della sua bontà e della sua provvidenza manifestatesi nell'atto della creazione dell'uomo, ed è una risposta alla critica che i Marcioniti muovevano al Dio biblico:

*Si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo*? (II 5,1)[19]

Ma prima che nell'*Adversus Marcionem* Tertulliano si era occupato del libero arbitrio, ancora una volta, nell'*Adversus Hermogenem*, e questo costituisce una conferma alle altre concordanze che abbiamo visto tra queste due opere antieretiche. In Herm. 10,1 Tertulliano afferma:

*Magna [...] caecitas haereticorum pro huiusmodi argumentatione* (cioè quella che attribuisce a Dio l'origine del male), *cum ideo aut alium deum bonum et optimum volunt credi, quia mali auctorem existiment creatorem.*

Qui Tertulliano ha già in mente l'eresia di Marcione. E prosegue, osservando che i Marcioniti pongono la materia insieme al creatore, per far derivare il male non dal creatore, ma dalla materia. È questo il problema comune ai marcioniti (cf. Marc. I 2,2), agli eretici in generale (cf. praescr. 7,5), e a tutta la cultura pagana dell'epoca, in particolare quella platonizzante. Ma Tertulliano solleva tale problema soltanto per mostrare l'insufficienza della soluzione proposta da Ermogene:

*Quando nullus omnino deus liberetur ista quaestione, ut non auctor mali videri proinde possit quisquis ille est, qui malum etsi non ipse fecit, tamen a quocumque et undeunde passus est fieri* (*ibid.*).

Tertulliano espone più diffusamente queste obiezioni nei successivi capp. 10-11, per quel che riguarda Ermogene, e ad esse ritorna poi, con il problema del libero arbitrio, in Marc. I 22,7ss. Respinta, quindi, la soluzione degli eretici, se ne annuncia una nuova (Herm. 10,2): è forse quella che sarà esposta nell'*Adversus Marcionem*? È, a nostro parere, probabile. Del resto, si è già detto che, secondo il Quispel, Tertulliano, per quel che riguarda la discussione sul libero arbitrio, si sarebbe servito della perduta opera di Teofilo di Antiochia contro Marcione. Ma anche l'*Adversus Hermogenem*

---

17 Cf. Iust., dial. 329A; 370BC; 1apol. 43; 28,4; Athenag., leg. 24.

18 Cf. QUISPEL, *De bronnen* (n. 11), 46-55.

19 La difficoltà è stata ripresa da Apelle, come ha osservato Katharina GRESCHAT, *Apelles & Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, SVigChr 50, Leiden/Boston/Köln 2000, 51.

avrebbe attinto al pensiero di Teofilo[20], cioè al suo *Adversus Hermogenem*. Non ci sarebbe da meravigliarsi, quindi, se certe considerazioni, sorte dal medesimo problema, cioè quello dell'origine del male, fossero presenti in entrambe le opere di Teofilo.

In un trattato composto alcuni anni più tardi, il *De exhortatione castitatis*, Tertulliano riprenderà (capp. 2-3) quanto aveva scritto nell'*Adversus Marcionem*, e se ne servirà per mostrare che l'uomo deve adattarsi alla volontà di Dio, senza che questo implichi la responsabilità di Dio per il male che viene commesso dall'uomo. Il problema è presentato da un punto di vista leggermente diverso, cioè da quello della necessità del libero arbitrio al fine di mantenere integro l'edificio della dottrina cristiana:

*Non est bonae et solidae fidei sic omnia et in voluntatem dei referre et ita adulari ei unumquemque dicendo nihil fieri sine nutu eius, ut non intellegamus esse aliquid et in nobis ipsis*[21]. *Ceterum excusabitur omne delictum, si contenderimus nihil fieri a nobis sine dei voluntate, et ibit definitio ista in destructionem totius disciplinae, etiam ipsius dei, si aut quae non vult de sua voluntate producat aut nihil est quod deus non vult* (exh. 2,2).

In questo passo, quindi, il libero arbitrio è considerato soprattutto nelle sue implicazioni morali. Anche il corso successivo della discussione insiste sulla responsabilità, che è nostra e non di Dio, nel compiere il male:

*Ita nostra est voluntas cum malum volumus adversus dei voluntatem, qui bonum vult. Porro si quaeris unde venit ea voluntas, qua quid volumus adversus dei voluntatem, dicam: ex nobis ipsis* (exh. 2,4-5).

Anche la citazione di Gen 3,17 ("ecco, ho posto davanti a te il bene e il male, perché hai mangiato dell'albero della conoscenza"), ci richiama alla mente la discussione contenuta nell'*Adversus Marcionem*, tutta impiantata sulla interpretazione del peccato originale. Altrettanto dicasi dell'attribuzione al diavolo della cattiva volontà di infrangere il volere divino (exh. 2,5-6).

## 3. La psicologia di Tertulliano

Se, come dimostra con chiarezza un rinvio del *De anima* (21,6) all'*Adversus Marcionem*, il *De anima* è posteriore, nell'*Adversus Marcionem* (II 5-9) troviamo già esistente un complesso di dottrine che saranno poi più ampiamente sviluppate nel *De anima*.[22]

Nell'*Adversus Marcionem* (II 9) la questione della natura dell'anima è introdotta in seguito alla precedente discussione sul libero arbitrio dell'uomo. Secondo i Marcio-

20 Cf. QUISPEL, *De bronnen* (n. 11), 51; WASZINK, in: Tertullian (n. 2), 9-12.

21 La terminologia richiama quella di uno scrittore quasi contemporaneo a Tertulliano (Apul., Plat. I 12,206).

22 Su questo problema cf. MEIJERING, *Tertullian contra Marcion* (n. 2), 111-113 e, soprattutto, ottimo per chiarezza e sinteticità, René BRAUN, in Tertullien, *Contre Marcion*, livre II, SC 368, Paris 1991, 217-219.

niti, il dio creatore era responsabile del peccato originale dell'uomo, anzi, egli stesso, cioè la sua natura, aveva peccato, dato che l'anima umana è *adflatus dei*.[23] È necessario, perciò, secondo Tertulliano, chiarire quale sia la natura dell'anima. Vi sono alcuni (probabilmente alcune traduzioni latine anonime anteriori a Tertulliano) che, non traducendo esattamente il testo greco di Gen 2,7, rendono *pnoè* con *spiritus* invece che con *adflatus*. Questo è pericoloso, perché dà adito agli eretici di intendere l'anima umana come "spirito di Dio", esponendo la dottrina cristiana alle critiche a cui si accennava, mentre essa è solamente "soffio di Dio". Questa critica era stata mossa già a Ermogene (*et usurpata iam quaestio est*) nel *De censu animae*, rivolta, appunto, contro Ermogene e precedente l'*Adversus Marcionem* (mentre il *De anima* è posteriore). Tertulliano, quindi, distingue tra *flatus* o *adflatus*, corrispondente a *pnoè*, che è l'anima umana, e *spiritus* (*pneuma*), che costituisce, invece, la natura stessa di Dio.[24] Tra il soffio, che è il prodotto, e lo spirito, che è l'autore, vi è lo stesso rapporto che corre tra l'immagine e la realtà: quindi nell'uomo non è presente lo spirito di Dio, ma un'immagine soltanto dello spirito, insufflato da Dio stesso. La prima parte del *De anima* è dedicata alla natura dell'anima (capp. 4-22); alla fine di essa Tertulliano riassume la sua esposizione, definendo che l'anima è nata dal soffio di Dio (22,2): l'origine dell'uomo è, quindi, ricondotta alla medesima spiegazione che se ne dava nell'*Adversus Marcionem*, con questa differenza, che mentre nella prima opera essa è identificata con il soffio divino (Marc. II 9,1: *adflatus dei, id est anima*)[25], nella seconda si dice che essa deriva *dei flatu*. La differenza, comunque, non è grande: quando dice che essa è *dei flatus*, Tertulliano intende la *sostanza* dell'anima; quando dice che è *dei flatu nata*, intende la *nascita* dell'anima, in quanto il soffio, il 'fiato' di Dio diventa anima. Cosi, anche in anim. 9,6, l'anima è detta *flatus et spiritus tradux*, ma, in quanto 'tralcio' del soffio divino, può essere identificata con esso; al cap. 11,2, con esplicito riferimento alla polemica contro Ermogene, si ripete che l'anima è *flatus*. Comunque sia, anche nell'*Adversus Marcionem* la discussione procede su questo rapporto spirito-soffio e verità-immagine.

## 4. Il docetismo

Il docetismo marcionita è un assai grave problema per Tertulliano: appare trattato estesamente per la prima volta nel *De carne Christi* e poi rielaborato con maggiore

23 Giustamente osserva l'Orbe (Antonio ORBE, "Marcionitica", *Aug.* 31, 1991, [195-244] 218) che, nella sua applicazione al demiurgo, *spiritus* equivale ad *anima rationalis*. Essa è per sua natura immortale e capace di libero arbitrio, ma non possiede l'integrità dal peccato. Anche in base al peccato del primogenitore, dunque, il demiurgo è malvagio.

24 Nei passi in cui traduce questa frase della *Genesi* Tertulliano ha cura di tradurre costantemente *pnoè* con *flatus* o *adflatus*.

25 Cf. anche Marc. II 6,3 e 8,2; la stessa oscillazione *ex dei flatu* (o *adflatu)* invece che *dei flatus* si ritrova in bapt. 5,7; Marc. I 24,5; resurr. 7,3.

sistematicità nel successivo terzo libro dell'*Adversus Marcionem.* L'importanza del problema affrontato è dovuta al fatto che il docetismo implica delle gravi conseguenze sul piano dell'economia della salvezza, trattata da Tertulliano con un interesse che è secondo solo a quello di Ireneo, dal quale probabilmente è ispirato. La minaccia del docetismo era esistita già ai tempi degli apostoli, allorquando l'apostolo Giovanni aveva condannato negli eretici dei suoi tempi certi 'precursori ed aborti di Marcioniti', chiamandoli 'anticristi' (Marc. III 8,1): essi, infatti, negavano che Cristo fosse venuto in terra con un corpo di carne.[26]

Tertulliano aveva fatto questa osservazione già alcuni anni prima:

*At in epistula [scil. Iohannes] eos maxime antichristos vocat qui Christum negarent in carne venisse et qui non putarent Iesum esse filium Dei: illud Marcion, hoc Ebion vindicavit* (praescr. 33,11)

e la ripete in Marc. V 16,4. L'eretico, tuttavia, ha un motivo più forte per sostenere il docetismo, in quanto il suo dio non è creatore della carne né l'ha resuscitata (III 8,2).

La polemica si svolge, sostanzialmente, su due piani: alcune obiezioni di Tertulliano cercano di mettere in evidenza l'impossibilità su di un piano 'scientifico', concreto, di una incarnazione immaginaria, ed altre si muovono, invece, su di un piano morale.

Innanzitutto, la realtà dell'incarnazione di Cristo è testimoniata dal suo nome stesso, che indica una azione sensibile[27] (Marc. III 15,6).

Ancora: Cristo venne a contatto con altri uomini: quindi doveva essere in grado di toccare e di essere toccato (Marc. IV 8,3).[28] Analogo ragionamento si trova in IV 9,5; 20,13-14. La concretezza delle azioni di Cristo è sottolineata anche in anim. 17,14. Se la natura di Cristo fosse stata così particolare quale la intendono gli eretici, essa non potrebbe essere altro che quella di un fantasma (Marc. III 8,1). Questa è l'accusa che appare più spesso nel corso dell'opera.[29]

Più gravi sono le conseguenze sul piano morale: se l'incarnazione di Cristo fosse stata immaginaria, tutta la sua vita dovrebbe essere considerata come una continua mistificazione. Ma un tale comportamento è indegno di Dio (cf. carn. 3,3; Marc. III 8,3; 15,7). Così, in Marc. I 11,8 Tertulliano ammette, in linea teorica, che l'incarnazione rappresenti un disonore per la divinità; corregge però la sua concessione alle

26 Tertulliano afferma (Marc. IV 21,10; resurr. 4,1) che la carne è oggetto, da parte degli eretici, addirittura di *convicia.* Questa non è una esagerazione: per i Marcioniti essa era, tra l'altro, *stercoribus infersa* (III 10,1). Tutti gli eretici *perorabant* (carn. 4,1; resurr. 4,1ss.) sulla bassezza della carne.

27 La concretezza a cui tende il ragionamento di Tertulliano si manifesta anche in una affermazione ad effetto, cioè che l'uomo è, innanzitutto, carne soltanto e non anima (Marc. I 24,5; resurr. 5,8) (vedi anche oltre, p. 15). Anche l'anima, del resto, è un corpo *sui generis* (Marc. V 15,8; resurr. 53,9).

28 È significativo il fatto che questa esigenza di concretezza di fronte alla nebulosità e ai fantasmi degli gnostici induce Tertulliano a citare Lucr. I, 304, che, quale pagano ed epicureo, non doveva godere di buona fama presso i cristiani. Questa volta, però, per necessità di polemica, Tertulliano giunge persino ad ammettere che questa di Lucrezio è *etiam saecularis sapientiae digna sententia* (Marc IV 8,3). Cf. anche più oltre, p. 15.

29 Vedi ad esempio Marc. I 27,1; III 9,1; IV 9,5; 20,13-14; 40,3; 42,7; V 8,3; 20,3-4; anim. 17,14.

tesi dell'avversario, replicando che disonore ancora maggiore sarebbe stata una incarnazione falsa, ingannevole. Soprattutto Marc. III 8 è importante, perché ci fa conoscere i motivi fondamentali della replica di Tertulliano. Negata, con Marcione e gli altri eretici, l'esistenza reale della carne di Cristo, si nega la realtà anche di quelle azioni[30] che sono il fondamento della redenzione umana, vale a dire la passione e la morte di Cristo stesso.[31] In conclusione: vana è la nostra fede e la predicazione degli apostoli, e coloro che sono morti in Cristo sono veramente morti: risorgeranno, ma con una carne immaginaria, come quella di Cristo ….[32]

Tutta questa spiegazione si basa sulla Scrittura, perché è in sostanza data da 1 Cor 15,12-18.[33] Ora, questo si legge già all'inizio del *De carne Christi*. Ivi Tertulliano insiste soprattutto sul fatto che l'accertare l'esistenza della carne umana in Cristo assicura anche la speranza della resurrezione della carne. Si sottolinea, quindi, un solo lato di quella più ampia spiegazione che si era potuto trovare in Marc. III 8,8, dove si sosteneva che la realtà umana di Cristo è condizione fondamentale per la fede del credente (*inanis est et fides nostra*).

Il docetismo di Marcione è stato spiegato dall'Orbe, nel senso che Marcione intendeva sostanzialmente qualcosa di diverso da quello che gli rimproverava Tertulliano con tanta semplicità (e cioè che il Cristo del dio superiore in realtà non aveva sofferto la passione). Basandosi soprattutto su Marc. V 20,4, ove si discute della *effigies servi* assunta da Cristo, l'Orbe osserva che, secondo Marcione, in realtà la *effigies servi* e le altre metafore analoghe, impiegate da Tertulliano, come *similitudo hominis* e *figura hominis* si basano sulla distinzione tra la sostanza dell'uomo e le sue proprietà fisiche. Con la *effigies servi* Cristo assunse le proprietà fisiche dell'uomo, non la sostanza corporea ad esse corrispondente. Alla *effigies servi* non corrispose, come negli altri uomini, il corpo materiale adatto alla passione e alla morte; corrispose una essenza non carnale, ma realissima, eccezionalmente dotata delle qualità proprie della carne, una *substantia* non da servo, eccezionalmente dotata delle qualità proprie della carne, e che, comunque, permetteva la passione, contrariamente a quanto sosteneva Tertulliano. Una concezione, questa, che era propria anche dei Valentiniani occidentali.[34]

---

30 Su tale realtà si insiste anche in Marc. IV 8,4.

31 Che la passione di Cristo fosse reale è ribadito anche in Marc. IV 42,7 e V 4,15, ed è logico che tale dottrina sia vigorosamente difesa da Tertulliano, data la sua importanza.

32 Cf. anche quanto è detto in resurr. 48,6ss. Secondo HARNACK, *Marcion* (n. 1), 125, le critiche degli avversari al docetismo di Marcione sono infondate. Mi pare che questo sia uno dei casi in cui l'amore per il suo eretico conduce il Harnack a negare la realtà: vedi le giuste osservazioni di Raniero CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Paradosis XVIII, Fribourg 1962, 86,2.

33 Cf. CANTALAMESSA, *La cristologia* (n. 32), 84-87.

34 Cf. Antonio ORBE, "En torno al modalismo de Marciòn", *Gr.* 71, 1990, 43-65, soprattutto 47ss. Le conseguenze di questo presunto modalismo di Marcione sono ottimamente spiegate dall'Orbe in quel contesto.

## 5. La resurrezione della carne

Il problema della resurrezione della carne è, per vari aspetti, affine a quello del docetismo. Marcione, come si sa, la negava, in quanto la carne sarebbe creazione del dio malvagio (cf. Marc. I 4,4). Non era, però, l'unico a pensare cosi: la resurrezione era sostanzialmente respinta da tutte le sette eretiche, e anche per i pagani essa era tra le dottrine cristiane più ostiche e le più difficili da accettare: secoli di speculazione filosofica avevano insegnato che la carne è un elemento inferiore, causa del male, carcere dell'anima, e cosi via. Il cristianesimo, quindi, anche in questo, scandalizza la cultura pagana. Per questo motivo Tertulliano sente il bisogno di proclamare apertamente proprio con le prime parole del *De resurrectione*, che la resurrezione della carne costituisce una delle credenze che caratterizzano i Cristiani come tali.

Perciò la polemica antimarcionita, o più generalmente antieretica, si svolge in due direzioni: la prima consiste nel giustificare razionalmente la necessità della resurrezione[35], la seconda si basa su di una interpretazione di alcuni passi della Scrittura, in particolare delle epistole paoline. La resurrezione era stata proclamata espressamente da 1 Cor 15,12-18, perché proprio la morte e la resurrezione del Signore costituivano una *regula* della nostra speranza (resurr. 48,2).

Questo passo era già stato sfruttato da Tertulliano anche per respingere il docetismo, come si è visto sopra: ai due problemi, quindi, vien data un'unica spiegazione, conforme ai testi scritturali, e cioè la validità della incarnazione, della morte e della resurrezione di Cristo. I primi capitoli del *De resurrectione* non entrano subito nel vivo della questione. Essi contengono una difesa della carne e della nobiltà della sua sostanza, creata da Dio, più che una spiegazione della necessità della sua resurrezione. Quelle considerazioni riguardano la *publica forma humanae condicionis.* Nello stesso cap. 8 si comincia la trattazione da un punto di vista della dottrina cristiana vera e propria. La carne è *salutis cardo* (8,2), perché tutto quello che l'anima compie per compiacere Dio si effettua mediante la carne (8,3-6).

Un analogo ragionamento si trova nell'*Adversus Marcionem.* Affrontando con appassionata polemica l'esame della soteriologia dell'eretico, Tertulliano ne mette in risalto le contraddizioni (I 24ss.). Da un lato, dunque, anche Marcione, come i seguaci della Grande Chiesa e a differenza degli gnostici, impone ai suoi adepti l'obbligo di non evitare il martirio, quando è necessario (cosa che non facevano, invece, i Valentiniani), e quindi riconosce implicitamente la dignità della carne che affronta una simile prova.[36] Questo atteggiamento, che non può non essere meritevole, Tertulliano comunque lo svuota di ogni significato, in quanto sottolinea le sue incon-

---

35 Cf. Paolo SINISCALCO, *Il motivo razionale della resurrezione della carne in due passi di Tertulliano, AAST* 1961, 195-221 (in particolare 217ss.).

36 Famoso il passo di Marc. I 27,5, nel quale Tertulliano sottolinea la necessità di affrontare il martirio per timore di Dio, ed è ben noto il sentimento di ammirazione che HARNACK provava per questa esclamazione, che esprimeva la fervida fede dei Marcioniti (*Marcion* [n. 1], 135-136).

gruenze e le sue contraddizioni con i presupposti del sistema marcionita. Dall'altro, vengono elencati tutti i titoli di merito che la carne possiede anche per i Marcioniti. Così, il condizionare il battesimo alla rinunzia alle nozze (anche già contratte) sta a significare un primo titolo di onore o una prima forma di sacrificio per la carne. In secondo luogo, la carne possiede una responsabilità minore dell'anima nella colpa e nel peccato, per cui il rifiuto della resurrezione della carne, proposto da tutti gli eretici indistintamente[37], a vantaggio dell'anima che rimane immortale, significa condannare colei che è meno colpevole, in quanto ha commesso il peccato solamente obbedendo ad un ordine. Infine, come terzo titolo di merito, si sottolinea la dignità della carne, in quanto Cristo si è degnato di assumerla, come sostiene l'ortodossia, e come negano, invece, i Marcioniti, nel loro docetismo, secondo quanto sopra si è visto.[38]

In secondo luogo, la carne non è responsabile del male allo stesso titolo dell'anima. Essa, infatti, è serva dell'anima, la quale opera ogni cosa per mezzo della carne: di conseguenza la carne merita di essere compagna e coerede anche delle realtà eterne, se lo è delle realtà temporali.[39] Questo concetto è ribadito con rigore nel *De anima*, nel quale Tertulliano polemizza con la dottrina gnostica e platonica, che la carne è intrinsecamente malvagia.[40] Senza dubbio è la carne che ci impedisce di entrare nel paradiso, se noi seguiamo le sue opere, che sono condannate dall'apostolo. Ma in ogni caso la carne non è malvagia per sua natura, in quanto essa è solamente lo strumento dell'anima, non diversamente da qualsiasi altro oggetto di cui l'uomo si serve. Tanto è vero che il peccato può essere imputato all'anima, anche se è rimasto alla sola formulazione del pensiero. Se viene biasimata la carne, cioè la cosa attraverso la quale si commette il peccato, è perché si intende, in realtà, biasimare l'anima, che si serve della carne. Di conseguenza Tertulliano rivendica alla carne il diritto di partecipare alla resurrezione e alla salvezza eterna, in quanto è stata la compagna inseparabile dell'anima in ogni circostanza. Tra la carne e l'anima non vi possono essere differenze nella ricompensa o nel castigo, anche perché entrambe, in tutti i discendenti di Adamo, iniziano ad esistere contemporaneamente, ciascuna originata dal proprio seme, in base proprio alla dottrina del traducianesimo.[41]

37 E anche dai pagani, come ben si sa: si rilegga l'episodio emblematico del discorso di Paolo sull'Areopago di Atene e le reazioni che esso suscitò (Act 17,23ss.).

38 Come osserva il BRAUN (*Deus Christianorum* [n. 3], 300-301), "tra i tre termini di *caro*, *corpus* e *homo*, corrispondenti naturali di *sarx*, *soma* e *anthropos*, Tertulliano ha preferito il primo per indicare l'umanità di Cristo. Senza dubbio, egli lo ha considerato più tradizionale e più esatto, in quanto esso faceva valere meglio l'annichilimento del Cristo alla condizione umana. Se, nelle discussioni antropologiche come nell'uso comune, *caro* serve a distinguere l'elemento corporeo dall'elemento psichico, questo valore sparisce allorquando si tratta della cristologia per far posto alla prospettiva tipicamente biblica della carne, vale a dire, dell'elemento umano contrapposto allo spirito, cioè all'elemento divino".

39 Cf. resurr. 7,13; cf. anche 15,6-7.

40 Cf. anim. 40, 2. Questo è ripetuto anche in Marc. V 10,2-13.

41 Cf. anim. 27; resurr. 45,4.

Pertanto, la differenza di natura si muta in una esigenza morale, in un appello alla giustizia di Dio, che non può trattare in modo diverso due sostanze, la carne e l'anima, così strettamente unite nell'essere e nell'agire.[42]

Tertulliano, quindi, doveva riscattare l'intrinseca dignità della carne, contestata da tante parti, senza, però, rinunciare ad un altro punto fondamentale del cristianesimo, e cioè alle esigenze dell'ascesi. Ed egli riesce a farlo con molto equilibrio nel *De resurrectione*: non che Tertulliano non conoscesse il significato di *caro*, usuale in ambito cristiano dopo gli scritti paolini[43] con il valore negativo di realtà peccaminosa, contenente gli stimoli al peccato e, più in particolare, alla concupiscenza. Ma sa distinguere tra la realtà della carne, in quanto realtà fisica, e le opere della carne, che sono riprovevoli ma non implicano un determinismo prodotto dalla carne in quanto tale, perché esso giustificherebbe la condanna gnostica della carne.[44] Ciò gli permette di affermare, osserva il Braun[45], che Cristo ha assunto una carne umana, ma non una carne peccatrice.[46]

Questa posizione equilibrata, tesa a respingere un ingiustificato disprezzo della carne e, contemporaneamente, a salvare i valori dell'ascesi, è manifestata da un passo del *De anima*, nel quale le due concezioni sono presentate in concomitanza: per i platonici il corpo è un carcere dell'anima[47], ma secondo l'apostolo è tempio di Dio[48]; esso tuttavia impedisce, con il suo spessore, la vista dell'anima (53,5).

Ora, che la carne dovesse resuscitare, era una convinzione comune anche tra i cristiani dei tempi di Tertulliano, ma le ragioni per cui molti motivano tale convinzione sono troppo semplicistiche, come se l'anima non potesse provare la punizione o il *refrigerium*, se non è unita al corpo (resurr. 17,1). Siffatta convinzione non ha giustificazione alcuna: in realtà Tertulliano ha dimostrato poco tempo prima nel *De anima* che l'anima è corporea (cap. 7), e quindi può sentire i tormenti e i premi anche indipendentemente dalla carne. L'anima, infatti, è capace di soffrire autonomamente nella stessa misura in cui è capace di agire, solo che le sue azioni sono di ordine intellettuale, mentre per l'azione concreta ha bisogno dell'opera della carne, egli osserva (resurr. 17,4). Gli interessi per la realtà umana, di corpo e spirito, che animano tutto il *De resurrectione* portano Tertulliano a domandarsi in che modo la resurrezione stessa avvenga. Lo scrittore, seguendo 1 Cor, ampiamente citata in quest'opera, chiarisce che la carne non viene distrutta, ma trasformata al momento della resurrezione, e che pertanto la resurrezione stessa implica congiuntamente la

---

42 Cf. Claudio MICAELLI, in: Tertulliano, *La resurrezione dei morti. Traduzione, introduzione e note a cura di Claudio Micaelli*, Collana di testi patristici 87, Roma 1990, p. 18.

43 Cf. Rm 8,9.

44 Cf. ad esempio resurr. 10,2; 46,3; pud. 17,12 etc.

45 Cf. *Deus Christianorum* (n. 2), 302 n. 2.

46 Cf. Marc. V 14,1; carn. 16,2.

47 Essa è enunciata nei passi di Plat., Crat. 400c; Gorg. 493a, ma era diffusissima in tutta l'età imperiale. Tertulliano, come si è detto, polemizza, a questo proposito, con la cultura della sua epoca, e, del resto, si sa che egli aveva poca simpatia per il platonismo.

48 Cf. 1 Cor 6,19.

permanenza della realtà individuale, che è costituita anche dalla carne, e l'intervento della trasformazione di essa, mediante il passaggio della carne dalla corporeità alla spiritualità.[49] È evidente quanto fosse importante il problema della carne e della sua conservazione secondo il *principium individuationis* in una condizione ultraterrena, dato che la Grande Chiesa rifiutava decisamente sia la condanna gnostica sia la svalutazione platonica del corpo.

Proprio la fondamentale importanza che Tertulliano attribuisce al problema della salvezza lo spinge ad una vigorosa difesa della carne, soggetta all'ingiusto disprezzo dei pagani e degli eretici. Tale difesa è una caratteristica comune alle tre opere antimarcionite (*De carne Christi*, *Adversus Marcionem* e *De resurrectione*), che stiamo considerando. Nel *De carne Christi*, in particolare, la carne è strettamente connessa all'evento salvifico: se Cristo non ha avuto una vera carne umana, afferma Tertulliano, non può avere redento l'uomo. Di conseguenza, come ha osservato lo Evans[50], Tertulliano rappresenta il cristianesimo nella sua forma autentica come una religione completamente (anche se non esclusivamente) 'materialistica'. Il termine deve essere inteso in modo adeguato. Il Moingt[51] sostiene che non si deve parlare di 'materialismo', ma di 'corporeismo', ma, pur usando un termine diverso, lo Evans voleva dire esattamente quello. Questa è una delle cause della polemica con il docetismo, per la quale Tertulliano si serve anche (Marc. IV 8,3), come si è visto, del materialista Lucrezio (I 305)[52]:

*tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.*

Infine un merito che la carne umana può vantare è quello di essere stata assunta da Cristo, e questo viene detto, ancora una volta, in polemica con gli eretici che contestavano l'incarnazione del Figlio di Dio.

D'altra parte, la carne di Cristo non è solamente la carne umana di cui egli si è rivestito, cioè come una veste che può essere indossata e poi deposta: come anche per l'uomo, la carne costituisce, per Cristo, un'unità indissolubile con la sua realtà divina. Così in resurr. 5,8 si legge che l'uomo è detto in senso proprio 'carne', e anche in carn. 5,6 Tertulliano dice: *Nisi si aut aliud est homo quam caro*. Altrove (resurr. 34,10) si afferma anche che l'uomo è intreccio di anima e di carne; la morte è definita (resurr. 19,3) con un sintagma che richiama una certa terminologia di Lucrezio: *discidium carnis atque animae*.[53] Queste affermazioni stanno a significare che Tertulliano è lontano dal forte spiritualismo dei platonici e degli gnostici.

49 Cf. resurr. 55.

50 Cf. Tertullian's *Treatise on the Resurrection. The Text edited with an Introduction, Translation and Commentary by Ernest* EVANS, London 1960, XI.

51 Cf. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien* (n. 9), 322-331.

52 Cf. quanto si è osservato sopra, n. 28.

53 Cf. resurr. 5,8; 34,10; 19,3.

Una tale esigenza di vedere nella carne qualcosa di più che un semplice rivestimento dell'anima, come è emerso finora, è ribadita per la carne di Cristo. Lo dimostra un passo di resurr. 6,3-5, ove si sottolinea l'impegno di Dio nel creare una cosa che avrebbe posseduto una grande dignità, la carne umana, appunto. La dignità della carne risulta, dunque, dal suo essere chiamata a partecipare della somiglianza con Dio. Ha osservato il Grillmeier[54], che questo motivo è presente anche in Ireneo, dal quale probabilmente Tertulliano lo ha desunto:

"Dio ha fatto dell'uomo l'immagine di Dio, e l'immagine di Dio è il Figlio, a immagine del quale l'uomo è stato fatto: perciò egli è anche apparso in questi ultimi tempi per mostrare che l'immagine è simile a lui. L'uomo, dunque, è creato a immagine dell'immagine."[55]

Pertanto Tertulliano, nello stabilire il rapporto tra anima e carne, evita accuratamente la concezione platonica del corpo come prigione dell'anima, che invece avrà tanta diffusione nella letteratura cristiana influenzata dal platonismo. Nel *De resurrectione*, anzi, la presenza dell'anima nel corpo è vista come una prova della dignità del corpo stesso: è impensabile che Dio possa avere affidato l'anima, che trae origine dal soffio della sua bocca, ad un recipiente indegno di lei.[56]

In conclusione, l'*Adversus Marcionem* si è servito delle interpretazioni del *De resurrectione*, generalmente abbreviandole e limitandole ai punti principali, nonostante qualche diversità.

La posizione di Tertulliano appare, dunque, nettamente definita: la sua decisa sottolineatura della dignità e della funzione della carne si colloca in una prospettiva di polemica antignostica, da una parte, ed antiplatonica, dall'altra. In questo atteggiamento egli è convinto seguace di Ireneo: e questo non meraviglia, se teniamo presente il fatto che Ireneo, oltre alla indubbia autorità di cui godeva, aveva fornito a Tertulliano le armi per rintuzzare i Valentiniani nell'*Adversus Valentinianos*[57], e, insieme a Giustino, molti degli argomenti per contestare i Marcioniti.

*Caro salutis cardo* è una celebre frase, che costituisce il motto della concezione antropologica e della soteriologia di Tertulliano. Vale la pena ricordare ancora le parole di quel grande studioso che fu il P. Antonio Orbe: "Tertulliano vede tutto attraverso la carne: creatore, destino e storia umana, incarnazione, morte e gloria del paradigma Cristo, proiezione salvifica del paradigma sopra i figli di Adamo, (infine)

---

54 Cf. Alois GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, ed. italiana a cura di Enrico Norelli e S. Olivieri, Brescia 1982, 146.

55 Cf. cap. 22 in: Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique. Introduction, traduction et notes par Adelin* ROUSSEAU, SC 406, 1995, 114-115. A proposito di Ireneo dovremo dire qualcosa anche alla fine di queste pagine.

56 Cf. resurr. 7,8.

57 Tutto l'*Adversus Valentinianos*, come è noto, è costruito mediante l'utilizzazione di materiale tratto dall'*Adversus Haereses*, utilizzazione che in alcun punti giunge addirittura alla parafrasi e alla traduzione vera e propria.

la carne divinizzata"[58]. Tertulliano aveva svolto tutta la sua discussione nel solco dell'insegnamento di Ireneo, che per lui era un autorevolissimo teologo; anche in questo problema, quindi, il Cartaginese segue convinto la *traditio apostolica*.

58 Cf. Antonio ORBE, *Teologia de San Ireneo. Comentario al libro V del "Adversus haereses"*, Madrid 1985, 22.

# Marcion bei Eznik von Kolb

WOLFGANG HAGE

Zwei Jahrhunderte nach Marcions Geburt an der pontischen Küste des Schwarzen Meeres hatte das Christentum auch ein gutes Stück weiter östlich, im damaligen Königreich Armenien, Fuß gefaßt.[1] Die Armenisch-Apostolische Kirche, mit ihrer Diaspora inzwischen über die ganze Welt verstreut, hat noch heute dort ihr kirchliches Zentrum in Edschmiadzin bei Erewan, und sie beging im Jahre 2001 – nach einer allerdings unsicheren Datierung – die 1700-Jahr-Feier ihrer Gründung als Staatskirche im Jahre 301. Im Zuge der Missionierung des Landes hatten sich griechischer Einfluß aus dem Westen (Kleinasien) und syrisch-aramäischer aus dem Süden (Ober-Mesopotamien) getroffen, so daß über Jahrzehnte hin Griechisch und Syrisch nebeneinander – die eine wie die andere eine Fremdsprache im Lande – das gottesdienstliche wie kirchlich-literarische Leben bestimmten. Den Wandel brachte hier erst das frühe 5. Jahrhundert mit der Entwicklung eines eigenen, armenischen Alphabets durch einen gelehrten Mönch, dessen Name „Mesrop", bzw. „Maschtoz", unterschiedlich überliefert wird. Auf dieser Basis konnte die armenische Volkssprache also nun selber zur Literatursprache aufsteigen und die beiden älteren Fremdsprachen in der Kirche ablösen: ein Werk, das planmäßig und schnell durch eine Schar uns zum Teil auch namentlich bekannter Übersetzer betrieben wurde, die aus dem Griechischen, bzw. Syrischen, die Bibel und alle Arten kirchlicher Literatur übertrugen. Bereits in dieser frühesten Periode der armenischen Literaturgeschichte wurden zugleich auch die ersten originalen Werke in armenischer Sprache verfaßt.[2]

Eznik aus Kolb, in seiner letzten Lebensphase Bischof von Bagrewand, war einer jener Übersetzer, die sich des neuen Alphabets bedienen konnten, und dazu der Verfasser einer der ersten Schriften (wenn nicht der allerersten) armenischer Original-Literatur, die noch vor der Mitte des 5. Jahrhunderts entstand, was sie zu einem bedeutsamen Dokument für die armenische Sprachwissenschaft macht.[3]

1 Zur frühen Kirchengeschichte Armeniens vgl. Wolfgang HAGE, Art. Armenien I, in: TRE 4, Berlin/New York 1979, 40-47; Monica J. BLANCHARD/Robin Darling YOUNG, A Treatise on God written in Armenian by Eznik of Kolb (floruit c. 430 – c. 450). An English Translation with Introduction and Notes, CSCO. Eastern Christian Texts in Translation 2, Löwen 1998, 1-8.

2 Vgl. BLANCHARD/YOUNG, A Treatise on God (s. Anm. 1), 8-11.

3 Zu Ezniks Person und zur Datierung wie sprachgeschichtlichen Bedeutung seiner Schrift vgl. ebd., 11-16.18.

Jeder, der sich durch Meillets bewährte Anfänger-Grammatik[4] in diese Sprache einführen läßt, lernt alsbald einen markanten Ausschnitt aus ihr kennen: In der beigefügten Chrestomathie folgt nach einigen Proben aus dem Neuen Testament als erster genuin armenischer Autor Eznik – mit seiner Darstellung der Lehre Marcions.[5]

Wichtig für unseren Zusammenhang ist freilich nun nicht der literarische, sprachgeschichtliche Wert, sondern der Inhalt dieser titellos überlieferten Schrift, der man nach ihrer Wiederentdeckung im 18. Jahrhundert die Überschrift „Wider die Sekten" und in jüngerer Zeit „Über Gott" gegeben hat.[6] Es handelt sich also um eine Apologie, bzw. Polemik, die sich gegen mancherlei Lehren richtet, durch die Eznik den orthodoxen Glauben seiner Kirche in Armenien bedroht sieht: durch dualistische Neigungen, durch noch im Volk lebendige Vorstellungen aus vorchristlicher Zeit mit offenbar griechisch-antiken Einflüssen wie auch durch den persischen Zoroastrismus – und ganz am Ende nennt er dann also auch Marcion und seine Anhänger.[7] Dabei referiert er zunächst (in einem ersten Teil[8]) Marcions Lehre im Zusammenhang, unterzieht sodann (in einem zweiten[9]) dieses von ihm Referierte seiner ausführlichen Kritik und schließt (in einem dritten[10]) – womit dann seine Schrift insgesamt endet – mit kurzen Bemerkungen zur Biographie Marcions wie auch noch einmal zu zentralen Punkten seiner Lehre und zu einzelnen Besonderheiten der marcionitischen kirchlichen Praxis. Auf den ersten dieser drei Teile sei hier das besondere Augenmerk gerichtet: Was also erfährt man über die Lehre Marcions, wenn man der Darstellung Ezniks folgt?

Es ist eine dramatische Handlung in mehreren Szenen, die hier dem Leser vorgestellt wird. Marcion kennt drei ewige Prinzipien: den „fremden Gott", den „Gott der Gesetze" und die ebenfalls personhaft verstandene Materie („Hyle"). Dazu gibt es drei Himmel: den ersten und obersten, in dem der Fremde wohnt, einen zweiten

---

4 Antoine MEILLET, Altarmenisches Elementarbuch, Indogermanistische Bibliothek I/10, Heidelberg 1913 (Nachdruck Delmar, N. Y. 1981).

5 Ebd., 154-158.

6 Louis MARIÈS/Charles MERCIER (Hg.), Eznik de Kolb. De Deo. Édition critique du texte arménien. Traduction française, notes et tables, PO 28, Paris 1959, 409-538.539-776. Zum traditionellen und dann von Mariès geänderten Titel der Schrift vgl. ebd., 413f.543f. Ebenfalls neu in dieser Edition ist die Einteilung des gesamten Textes in 432 Paragraphen (vgl. dazu ebd., 415.545), die BLANCHARD/YOUNG, A Treatise on God (s. Anm. 1), übernehmen. Überschriften zu den einzelnen Paragraphen bieten MARIÈS/MERCIER in der „Table des matières" (Anhang, I-XXII). Zitiert wird im folgenden: Eznik (mit Paragraph), in Klammern Textseiten (PO) – Übersetzung (BLANCHARD/YOUNG).

7 Eznik 358-432 (PO 514-537 – BLANCHARD/YOUNG 181-215). Vgl. zu diesem Abschnitt ausführlich Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, TU 45, Leipzig (1921) ²1924 (Nachdruck Darmstadt 1960), 372*-380*.

8 Eznik 358 (PO 514-517 – BLANCHARD/YOUNG 181-185). HARNACK, Marcion (s. Anm. 7), 374*-377*, bietet diesen ganzen Teil in deutscher Übersetzung.

9 Eznik 359-431 (PO 517-536 – BLANCHARD/YOUNG 185-214).

10 Eznik 432 (PO 536f. – BLANCHARD/YOUNG 214f.).

für den Gott der Gesetze (der von einem Himmel über ihm nichts ahnt) und einen dritten für dessen Heerscharen (gemeint ist ja der „Gott Zebaoth"); auf der Erde darunter ist der Ort der Materie. Der Gott des zweiten Himmels wird nun zum „Herrn der Geschöpfe", indem er diese mit Hilfe der Materie erschafft („als ob die Materie eine Art weibliches Wesen und eine Ehefrau wäre"[11], fügt Eznik erklärend hinzu). Dabei entsteht in einem letzten Akt dann auch der Mensch: aus der Erde der Materie und aus dem Geist des Schöpfergottes – „und beide erfreuten sich an ihm wie an einem gemeinsamen Sohn."[12] Aber es kommt alsbald zum Konflikt; denn der Herr der Geschöpfe macht den so wohlgelungenen Menschen der Materie abspenstig und zieht ihn ganz zu sich herüber – mit einer Drohung, die ihre Wirkung nicht verfehlt: „Adam, ich bin Gott, und es gibt keinen anderen, und außer mir soll für dich kein anderer Gott sein; aber wenn du andere Götter außer mir hast, so wisse, daß du des Todes sterben wirst."[13] Die betrogene Materie reagiert darauf in einer für den Menschen verhängnisvollen Weise: Sie bildet aus sich selbst heraus viele Götter, die des Menschen Verehrung an sich ziehen, weil hinter ihnen der Schöpfergott nun nicht mehr zu erkennen ist. Dafür rächt der sich nun: Er wirft Adam und alle Menschen nach ihm (sobald sie „aus ihren Leibern herausgingen"[14]) in die Hölle („Gehenna"), über deren Existenz wir in Ezniks Darstellung erst hier hören.

Dieses von den Menschen nun nicht mehr zu ändernde Verhängnis lastet auf ihnen über 29 Jahrhunderte hin – bis der „fremde Gott" auf den Plan tritt, der mit allem bisherigen Geschehen gar nichts zu tun hat und durch nichts anderes motiviert ist als durch sein Mitleid für die verlorene Menschheit. Dieser fremde Gott ist also zugleich der „gute Gott". Er sendet seinen Sohn Jesus in Gestalt eines Menschen auf die Erde, der somit für den Herrn der Geschöpfe in seiner wahren Identität unerkennbar bleiben soll. „Heile, so sprach er, ihre Aussätzigen, mache ihre Toten lebendig und ihre Blinden sehend, und wirke unter ihnen große Heilungen umsonst, bis der Herr der Geschöpfe auf dich aufmerksam und neidisch wird und dich an das Kreuz bringt."[15] So geschieht es; und nach seiner Kreuzigung gelangt der Sohn des guten Gottes in die Unterwelt, befreit die in ihr gefangenen Seelen und führt sie zu seinem Vater in den obersten Himmel. Der Herr der Geschöpfe registriert diese Wendung der Dinge mit Grimm.

Zu ihm steigt Jesus nun noch einmal herab (jetzt „in der Gestalt seiner Gottheit"[16]), um mit ihm Gericht zu halten. Denn der Herr der Geschöpfe, der „Gott der Gesetze", hat gegen sein eigenes Gesetz verstoßen: Er hat einen Gerechten kreuzigen lassen und damit unschuldiges Blut vergossen, ist also nach seinem

11 Eznik 358 (PO 515 – BLANCHARD/YOUNG 181).
12 Eznik 358 (PO 515 – BLANCHARD/YOUNG 182).
13 Ebd.
14 Eznik 358 (PO 516 – BLANCHARD/YOUNG 183).
15 Ebd.
16 Eznik 358 (PO 516 – BLANCHARD/YOUNG 184).

eigenen Rechtssatz des Todes schuldig. Dieser Konsequenz vermag er dann auch nicht zu widersprechen; er kann nur noch flehentlich bitten und für seine Untat dem göttlichen Jesus eine Kompensation anbieten: „Ich gebe dir zur Genugtuung alle, die an dich glauben wollen, um sie zu führen, wohin du auch willst."[17] So ist Jesu Erlösungswerk nun vollendet: „Er griff sich den Paulus, offenbarte ihm den Kaufpreis und sandte ihn zu predigen, daß wir um [teuren] Preis erkauft seien und daß jeder, der an Jesus glaubt, von dem gerechten [Gott] dem guten [Gott] verkauft wurde."[18] Und erst wenn man dieses alles mit seinen Hintergründen weiß (so möchte man nun selber fortfahren), hört man des Paulus Predigt richtig und versteht erst jetzt, was die Erlösung vom Gesetz durch Christus wirklich meint: daß nämlich (wie Eznik dann in seiner Erwiderung ergänzend zitiert) Jesus „durch die Kreuzigung die Menschen [vom Gott der Gesetze] erkaufte"[19], „daß wir der Kaufpreis des Blutes Jesu sind."[20]

Hier, im apologetisch-polemischen zweiten Teil, wird dann zur marcionitischen Lehre und Praxis noch einiges mehr, bzw. deutlicher gesagt[21]: daß Paulus das alles erfuhr, als er (nach II Kor 12,2-4) „in den dritten Himmel entrückt" wurde[22], daß der vom fremden Gott zur Erde gesandte Jesus „nur nach der Ähnlichkeit" Mensch war[23] (also doketisch verstanden wird), daß Marcion nur einen Teil des Evangeliums ausgewählt und das Alte Testament ganz verworfen habe[24], daß die Marcioniten die Ehe und den Fleischverzehr ablehnten[25], daß sie nicht an die Auferstehung des Fleisches glaubten (da ja der Leib von der Materie stamme)[26] – und weitere Einzelheiten mehr, die Adolf von Harnack immerhin das Urteil abnötigen: „Mit dieser sehr respektablen Berichterstattung eines armenischen, aber griechisch erzogenen Theologen schließt die beachtenswerte orientalische Überlieferung über Marcion."[27]

Nimmt man nun das, was hier von der marcionitischen Lehre gesagt wird, einmal so hin, so finden sich durchaus Anklänge an Vorstellungen, die aus gnostischen Kreisen bekannt und wohl auch von ihnen übernommen sind[28]: die Zwei-Götter-Lehre mit der Abstufung des Demiurgen, die negative Bewertung der Materie, die Erlösung nur der vom Körper befreiten Seelen, die kritische Haltung zum Alten

17 Eznik 358 (PO 517 – BLANCHARD/YOUNG 185).
18 Ebd. Vgl. dazu MARIÈS/MERCIER, Eznik (s. Anm. 6), 761 Anm. 883.
19 Eznik 387 (PO 524 – BLANCHARD/YOUNG 196).
20 Eznik 386 (PO 524 – BLANCHARD/YOUNG 195).
21 Vgl. dazu auch HARNACK, Marcion (s. Anm. 7), 377*-380*.
22 Eznik 362 (PO 518 – BLANCHARD/YOUNG 187).
23 Eznik 386 (PO 523 – BLANCHARD/YOUNG 194).
24 Eznik 363 (PO 518f. – BLANCHARD/YOUNG 187).
25 Eznik 414 (PO 532 – BLANCHARD/YOUNG 209).
26 Eznik 420 (PO 534 – BLANCHARD/YOUNG 211).
27 HARNACK, Marcion (s. Anm. 7), 380*.
28 Vgl. dazu etwa Kurt RUDOLPH, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1978, 337f.

Testament. Aber das alles ordnet sich doch – wenn wir Ezniks Referat folgen – einem Kontext ein, der im Kern gerade nicht gnostisch ist. Denn die hier entfaltete Erlösungslehre, der alles andere natürlich als „Vorbau“ dient, ist ja letztlich nicht physisch verstanden, zielt nicht auf die Befreiung eines göttlichen Kerns aus dem Gefängnis der Materie und ihre Rückkehr zur Gottheit. Sie ist vielmehr – und insofern durchaus im Sinne der paulinischen Theologie – forensisch geprägt: Auf den von Jesus gezahlten Kaufpreis stützt sich das Heil der Menschen, die dieses Evangelium annehmen. Der Ton liegt nicht auf der (zwar ebenfalls vorausgesetzten) Lösung der Seelen aus der Materie, sondern auf der Befreiung vom Herrn der Geschöpfe, dem Gott der Gesetze mit seinem Alten Testament – in einer freilich bis zur Karikatur ausgezogenen Konsequenz des paulinischen Gegensatzes von Gesetz und Evangelium.

Dabei sind die hier vorgetragenen Gedanken – mit ihrer Grundvoraussetzung freilich, daß der liebende fremde Gott ein anderer ist als der gerechte Herr der Geschöpfe – in ihrer Folgerichtigkeit frappierend; und wir wissen, welche Faszination sie noch in neuerer Zeit auszuüben verstanden.[29] Dem Eindruck von ihrer inneren Konsequenz konnte sich offenbar schon Eznik nicht ganz entziehen: Seine Erwiderung im zweiten Teil seines Marcion-Abschnitts eröffnet er mit dem Paulus-Zitat „Die Weisheit dieser Welt ist töricht vor Gott“ (I Kor 3,19)[30] – was ihn freilich dann doch nicht daran hindert, durchaus mit logischen Argumenten seinen Gegner anzugehen und zunächst dessen Grundvoraussetzung (das Gegenüber der beiden Götter) ad absurdum zu führen.[31] Aber um hier wenigstens ein Beispiel dieser „Weisheit“ Marcions – wie Eznik sie uns referiert – zu nennen: Die Deutung des heidnischen Polytheismus nebst seiner vernichtenden Verurteilung ist glänzend gelungen. „Ich werde (sagt die Materie, als sich Adam von ihr zum Herrn der Geschöpfe abgewendet hat) viele Götter machen, und ich werde die Welt mit ihnen vollständig füllen, so daß er [Adam] danach suchen wird, wer Gott sei, und ihn nicht finden wird.“[32] Das heidnische Pantheon ist also bloßes Produkt der Materie und damit ebenso geistlos wie sie.

Nicht minder frappierend ist in dieser Darstellung der Lehre Marcions der Rückgriff auf biblische Zitate, die seine Konstruktion eindrücklich belegen. „Lasset uns einen Menschen machen nach unserer Ähnlichkeit“: Diese Worte stehen im Plural (entsprechend Gen 1,26), weil hier der Schöpfergott zur Materie spricht.[33] – Der fremde, gute Gott fordert seinen Sohn auf, „die Gleichheit eines Knechtes anzunehmen und zur Gestalt eines Menschen zu werden“: So ist Paulus (Phil 2,7) zu verstehen, denn der Herr der Geschöpfe soll auf diese Weise getäuscht

29 So z.B. HARNACK, Marcion (s. Anm. 7), 229: „In der Konzeption, daß Gott nichts ist als Liebe, ist der Gottesbegriff zugleich auf die höchste und auf die eindeutigste Formel gebracht.“

30 Eznik 359 (PO 517 – BLANCHARD/YOUNG 185).

31 Eznik 359 (PO 517f. – BLANCHARD/YOUNG 185f.).

32 Eznik 358 (PO 515 – BLANCHARD/YOUNG 183).

33 Eznik 358 (PO 515 – BLANCHARD/YOUNG 182).

werden.[34] – Auch Lk 23,45 bekommt nun seinen richtigen Sinn („die Sonne verlor ihren Schein, und der Vorhang des Tempels zerriß mitten entzwei“): Da zeigt sich die Wut des Herrn der Geschöpfe über die von ihm nicht geahnte Wirkung der Kreuzigung Jesu.[35] – Und was den Rechtssatz betrifft: „Wer mordet, der soll sterben“ (nach Num 35,30), bzw. „Wer das Blut vergießt eines Gerechten, dessen Blut soll vergossen werden“ (nach Gen 9,6), so hat der Gott der Gesetze ihn erlassen, um durch eben diesen schließlich selber überführt zu werden und die Erlösung der von ihm Verdammten möglich zu machen.[36] – Wenn Paulus schreibt, „bis an den dritten Himmel“ entrückt worden zu sein (II Kor 12,2-4), deutet er da nicht selber an, daß er dort, am Ort des guten Gottes, alles, was er dann zu predigen hatte, erfuhr?[37] – Zum Abschluß des ersten Teils seines Marcion-Abschnitts läßt Eznik dann die Marcioniten alles zusammenfassend sagen: „Durch den Preis des Fremden sind wir freigekauft vom Herrn der Geschöpfe.“[38] Wird da nicht des Paulus Wort „Ihr seid teuer erkauft“ (I Kor 6,20; 7,23) in seinem eigentlichen Sinn erst recht verstanden? – Wer Beispiele dafür sucht, daß jegliche Dogmatik ihre Begründung durch Bibel-Zitate schon finden wird, der kann bei Marcion – so wie Eznik ihn uns vorstellt – wahrlich fündig werden.

Eznik widmet Marcions Lehre also breiten Raum und präsentiert sie seinen Lesern detailliert. Aber wie zuverlässig ist das Bild, das hier ein Autor des 5. Jahrhunderts von einem Theologen zeichnet, der drei Jahrhunderte vor ihm lebte? Sieht man auf Ezniks Apologie als ganze (über den Marcion-Abschnitt hinaus), so stellt man schnell fest, daß auch er sich – wie es bei den altkirchlichen Häresiologen üblich war – auf literarische Vorlagen stützte, auf ältere Gewährsleute griechischer wie syrischer Provenienz, die ihm, dem Übersetzer, sprachlich leicht zugänglich waren; und diese Liste seiner schriftlichen Quellen ist lang.[39] In seinem Abschnitt über Marcion läßt sich das wohl nur (aber um so deutlicher) von dessen drittem Teil sagen. Denn die hier gebotene Kurzbiographie Marcions nebst angefügten Bemerkungen stammt von Epiphanius, dem Bischof von Konstantina/Salamis im 4. Jahrhundert, dessen „Panarion“ Eznik also kannte.[40] Und derartige literarische Abhängigkeiten legen die Vermutung nahe, daß dabei polemische Topoi einfach übernommen wurden: ungeprüft und an der Wahrheit vorbei. Auch das lange Referat der Lehre Marcions, das den ersten Teil des Marcion-Abschnitts bildet, bedurfte natürlich eines Gewährsmannes, von dem Eznik das alles erfahren konnte. Aber

34 S.o. bei Anm. 15.

35 Eznik 358 (PO 516 – BLANCHARD/YOUNG 184).

36 Eznik 358 (PO 516f. – BLANCHARD/YOUNG 184f.).

37 S.o. Anm. 22.

38 Eznik 358 (PO 517 – BLANCHARD/YOUNG 185).

39 Vgl. dazu BLANCHARD/YOUNG, A Treatise on God (s. Anm. 1), 19-22, und im einzelnen MARIÈS/MERCIER, Eznik (s. Anm. 6), 689-773 passim.

40 Das Epiphanius-Zitat bildet die ganze erste Hälfte dieses Paragraphen 432 (PO 536f. – BLANCHARD/YOUNG 214f.) bis zur Erwähnung von Frauen bei der Taufe. Vgl. dazu MARIÈS/MERCIER, Eznik (s. Anm. 6), 773 Anm. 1039.

hier ging es offensichtlich mündlich zu: „Sie überliefern die Lehre einander mündlich" (betont Eznik am Ende dieses ersten Teils[41]), „sie sagen" (streut er dann immer wieder in seine Entgegnung ein[42]). Es waren also die Marcioniten selber, die Eznik aus seiner Umwelt kannte und mit denen er – wie er in seiner langen Erwiderung im zweiten Teil seines Marcion-Abschnitts zu erkennen gibt – persönlich debattierte. „Und wenn du fragst [...], dann sagen sie [...]", läßt Eznik seine Leser wissen[43]; und auch sonst hat er nicht immer Marcion selber im Blick (3. Person Singular), sondern die Marcioniten, mit denen er es unmittelbar zu tun hat (3. Person Plural): „sie nennen ihn den ‚guten [Gott]'"[44], „sie nennen ihn den ‚Gerechten'"[45]; und er spricht sie dann auch direkt an: „o ihr Dummköpfe!"[46] Man hat also ganz den Eindruck, daß seine theologischen Gegner leibhaftig vor ihm stehen.

Diese Beobachtungen legen – im Blick auf Ezniks Glaubwürdigkeit – diesen Schluß nahe: Der breite Raum, den er in seiner Apologie den Marcioniten widmet, spricht für die Gefahr, die er von ihrer Seite für seine Kirche witterte, läßt erkennen, daß es für ihn wohlbegründet war, vor dieser aktuellen Bedrohung dringend zu warnen und seine orthodoxen Leser ausführlich mit den notwendigen Argumenten zu versorgen. Eine solche Absicht erforderte es aber, sich vor jeder krassen Verzeichnung des Gegners zu hüten; denn wenn man diesen nicht da traf, wo er wirklich stand, war alle Apologie unglaubwürdig, und alle Polemik stieß ins Leere. Wir müssen also voraussetzen, daß das Marcion-Bild, wie Eznik es uns zeichnet, prinzipiell dem Bild entspricht, das die Marcioniten, die ihm in seiner Zeit und in seinem Land gegenüberstanden, von Marcion hatten. So verstanden sie selber ihren theologischen Lehrer, und in dieser Weise vertraten sie ihre Konfession tatsächlich.

Folgt man dieser Voraussetzung konsequent, dann fällt auch ein neues Licht auf Ezniks Bemerkung im dritten Teil seines Marcion-Abschnitts, die Marcioniten spendeten nicht nur die eine, sondern drei Taufen „nach einer Übertretung"[47]: ein Vorwurf, den er hier also im Text des Epiphanius-Zitats stehen läßt – und den Harnack deshalb für unberechtigt hält.[48] Aber – so muß man dann auch in diesem Einzelfall fragen – hätte Eznik eine solche Behauptung als haltlose Polemik übernehmen und für seine Leser glaubwürdig bleiben können, wenn ihm die Marcioniten, wie er sie kannte, nicht Grund dazu gegeben hätten? Oder soll man doch nicht ganz ausschließen, daß dem Armenier im Eifer seiner Auseinandersetzung (und zumal im übernommenen Zitat) auch einmal Ungereimtes unterlief?

41 Eznik 358 (PO 517 – BLANCHARD/YOUNG 185).
42 Eznik 362.379.388 (PO 518.522.524 – BLANCHARD/YOUNG 187.192.196) u.ö.
43 Eznik 417 (PO 533 – BLANCHARD/YOUNG 210).
44 Eznik 365 (PO 519 – BLANCHARD/YOUNG 188).
45 Eznik 366 (PO 519 – BLANCHARD/YOUNG 188).
46 Eznik 392.395 (PO 525.526 – BLANCHARD/YOUNG 198).
47 Eznik 432 (PO 537 – BLANCHARD/YOUNG 214). Der armenische Text bietet hier den Singular.
48 HARNACK, Marcion (s. Anm. 7), 175f., freilich auch mit einer Erklärung für diesen Vorwurf.

Wie dem auch sei: Prinzipiell halte ich das positive Urteil für berechtigt, daß Eznik mit seiner Schrift eine zuverlässige Quelle für die Kirchengeschichte Armeniens in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ist: für das Gegenüber seiner Kirche mit ihrer großkirchlich-orthodoxen Theologie zu den anderen im Lande gegenwärtigen Weltanschauungen und Gruppen, im Gegenüber also auch zu den Gemeinden in der Tradition Marcions, die so glaubten und lehrten, wie Eznik, der Apologet seiner Kirche, sie uns schildert. Damit wäre der Armenier also – um dasselbe mit anderen Worten zu sagen – ein Gewährsmann für das Bild der Marcioniten nach Marcion: an einem konkreten Ort und zu einer konkreten Zeit ihrer Geschichte.[49]

Ezniks Glaubwürdigkeit als Repräsentant seines 5. Jahrhunderts in Armenien sagt nun freilich noch nicht viel über seinen Wert als Quelle für den historischen Marcion. Denn offen ist hier nun die nächste Frage, ob und inwieweit die Marcioniten, wie Eznik sie kennt, in Lehre und Leben dem Begründer ihrer Konfession so treu geblieben waren, daß der Armenier mit dem, was er von ihnen weiß, nun auch zur Charakterisierung des „echten" Marcion beizutragen imstande ist. Diese Frage muß ich hier offenlassen. Bedarf es zu ihrer Beantwortung doch der breiteren Diskussion, die bis heute nicht als abgeschlossen gelten kann: der Diskussion auf der Basis aller uns noch verfügbaren Nachrichten – zumal derer, die viel älter sind als die Darstellung des armenischen Theologen aus der Frühzeit der Literaturgeschichte seines Landes.

In dieser Diskussion, das sei noch einmal deutlich gesagt, ist Ezniks Stimme, so glaubwürdig sie für das Marcioniten-Bild seiner Zeit auch sein mag, doch die einer sehr späten Zeit, eine Stimme im übrigen – das sei hier abschließend angefügt –, die in Armenien selbst bald verhallte, weil die Schrift „Über Gott"/„Wider die Sekten" nach ihrem Erscheinen offenbar schnell an Aktualität verlor.[50] Die Probleme, mit denen sich die armenische Kirche konfrontiert sah, waren nämlich alsbald ganz andere. Im Jahre 451 fand die 4. Ökumenische Synode in Chalzedon statt, an der die Armenier nicht teilnehmen konnten. Sie hatten inzwischen längst ihre staatliche Selbständigkeit an die Oströmer und mit dem größeren Teil des Landes an die Perser verloren, gegen die sie jetzt, zur Zeit der Synode, in jahrzehntelangem Kampf wenigstens die Duldung ihres christlichen Glaubens durchzusetzen vermochten. Erst im frühen 6. Jahrhundert konnte man sich – wie man es bislang angesichts der drei ersten Ökumenischen Synoden getan hatte – wieder der dogmatischen Position der benachbarten Reichskirche anschließen. Aber das war nun inzwischen die Zeit

49 Zur späteren Geschichte der Marcioniten vgl. Barbara ALAND, Art. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, (89-101) 98-100.

50 Dafür spräche die schmale handschriftliche Überlieferung: Bekannt ist lediglich eine nach ihrer Edition (vielleicht) durch Brand (1845) verlorene Abschrift von 1280 sowie eine zweite, 1902 entdeckte, aus demselben Jahr 1280; möglicherweise handelt es sich dabei aber um dieselbe und somit einzige Handschrift. Vgl. dazu BLANCHARD/YOUNG, A Treatise on God (s. Anm. 1), 17f.

des kaiserlichen „Henotikons“, das man jetzt auf einer Synode zu Dwin in anti-chalzedonensischer Interpretation rezipierte; und an dieser Position hielt man, auch als sich in Byzanz dann die Richtung änderte, für die weitere Zukunft fest.[51] Vor das, was noch wenige Jahrzehnte zuvor Eznik zu seiner Apologie und in ihr auch zu seiner Polemik gegen die Marcioniten veranlaßt hatte, schob sich in Armenien vordringlich nun also das Thema der Christologie.

---

51 Zu diesem Weg der Armenier zur anti-chalzedonensischen Position vgl. ausführlich Karekin SARKISSIAN, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, London 1965, 148-218, dem freilich zugleich daran gelegen ist, die innerarmenische theologische Konsequenz dieses Weges plausibel zu machen.

# Marcion in arabischen Quellen

MARCO FRENSCHKOWSKI

Insbesondere im Bereich der Überlieferung antiker Philosophie ist die Frage nach den syrischen, arabischen, in geringerem Umfang auch armenischen, georgischen etc. Nebenüberlieferungen längst ein fester Teil systematischer Quellenerhebung. Obwohl die Erforschung der orientalischen Nationalkirchen ein wichtiger Teil der Kirchengeschichte ist, hat die Patristik solche Nebenüberlieferungen für das 2. Jahrhundert bzw. die im 2. Jahrhundert entstandenen Bewegungen ein wenig stiefmütterlich behandelt. Im Schatten des geradezu explosionsartigen Interesse an der arabischen apokryphen Jesustradition[1] in den letzten Jahren wird man auch neu zu fragen haben, ob nicht auch die Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts und ihr Nachleben durch arabische Nebenüberlieferungen bereichert werden können.[2] Dies soll im folgenden am Beispiel Marcions gezeigt werden, wobei das Thema hier nur im Sinne einer Problemanzeige umrissen werden kann.

Es ist natürlich nicht neu, daß Marcion bzw. die Marcioniten (*al-marqūniyya* und ähnlich) auch in arabischen Quellen Erwähnung finden. Harnack hatte bereits auf den

1 Im deutschen Sprachraum haben Klaus BERGER und Christiane NORD in ihrer Übersetzung (Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt a.M./Leipzig 1999, 1138-1160) auf die arabischen Agrapha aufmerksam gemacht und 91 kurze Texte übersetzt, meist nach der Sammlung von Michael ASIN Y PALACIOS, Logia et Agrapha domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata, PO 13, 1919, 335-431 und 19, 1926, 531-624 (Bergers Frühdatierung der arabischen Agrapha auf deutlich vorislamische Zeit kommt aber nicht ernstlich in Betracht). Vgl. daneben zum Jesusbild der Sufis: Robert M. PRICE, Deconstructing Jesus, Amherst, N. Y. 2000, 116-148 (spekulativ und fehlerhaft in vielen Details, aber mit wertvoller Textsammlung). Für die ältere Forschung ist zu vergleichen: Donald WISMER, The Islamic Jesus. An Annotated Bibliography of Sources in English and French, New York 1977. Auf eine völlig neue Grundlage ist die Erforschung der arabischen apokryphen Jesusüberlieferung jetzt von Tarif KHALIDI gestellt worden (The Muslim Jesus. Sayings and Stories in Islamic Literature, Cambridge, Mass./London 2001). Khalidi (Arabist und Islamwissenschaftler am King's College, Cambridge) hat 303 in islamischer Literatur überlieferte nichtbiblische Jesusworte gesammelt, übersetzt und mit zum Teil ausführlichen Anmerkungen versehen. Seine Sammlung ist streng chronologisch geordnet und charakterisiert auch jeweils Fundort und Kontext der betreffenden Texte. Damit ist eine Ausgangsbasis geschaffen, von der jede künftige Forschung wird auszugehen haben. In der überwiegenden Mehrheit der Zeugnisse erscheint Jesus als prophetischer radikaler Asket. Diverse Beiträge zur Sache bietet auch die Zeitschrift „Islamochristiana" (Rom 1975ff.). Über das Jesusbild moderner Moslems vgl. etwa Maurice BORRMANS, Jésus et les Musulmans d'aujourd'hui, Paris 1996.

2 Vgl. neuerdings etwa auch Niclas FÖRSTER, Marcus Magus, WUNT 114, Tübingen 1999, 44-53 (Arabisches zu dem Gnostiker Markos).

„Fihrist“ des an-Nadīm[3] (aus dem Auszüge bereits im 19. Jahrhundert übersetzt worden waren) und auf das umfängliche Referat bei aš-Šahrastānī hingewiesen[4] (welches ebenfalls schon im 19. Jahrhundert in einer bequemen Ausgabe zugänglich geworden war), und 1925 hatte dann Felix Haase seine bis heute wertvolle „Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen“[5] publiziert. Bei Haase lag der Schwerpunkt freilich auf der syrischen Literatur, das heißt bei Autoren wie Ephräm und Bar-Hebräus, die zum Teil Marcion besonderes Augenmerk gewidmet haben. Aus der christlich-arabischen Literatur wird fast ausschließlich Agapios (Mahbūb ibn Qustantīn), der melkitische Bischof von Hierapolis aus dem 10. Jahrhundert, referiert, der immer schon viel Aufmerksamkeit fand, etwa wegen seiner Papiaszitate, seiner Bischofslisten und ähnlichem. Über seine häresiologischen Angaben ist 1935 auch eine Dissertation erschienen[6]; auf diese christlich-arabische Überlieferungsschicht soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

Die folgenden Zeilen möchten Haase insofern ergänzen, als einige Beobachtungen aus der islamischen arabischen Literatur vorgestellt werden sollen, die mir Beachtung zu verdienen scheinen. Dabei wird nichts fundamental Neues über die Anfänge Marcions zu erfahren sein, aber neben den Anfängen einer Religion übt eine besondere Faszination ja auch ihr Vergehen aus, das Sinken ihres Sterns, das Verschwinden einer ehemals mächtigen Bewegung aus der Öffentlichkeit und ihr Untertauchen in familiärer Überlieferung oder ihr Eingehen in andere Gruppen und Bewegungen, wie man das bei den letzten chinesischen Manichäern oder bei den bosnischen Bogomilen hat beobachten wollen. Zu unserer Kenntnis dieser Endphase marcionitischer Geschichte tragen die arabischen Quellen in der Tat einiges bei.[7] Eine vollständige Sichtung der islamisch-arabischen Literatur zum Thema ist nicht beabsichtigt[8] und

---

3 Arabische Namen werden bei der Vorstellung der Autoren in wissenschaftlicher Umschrift, sonst – bei bekannten Namen und Begriffen – oft nur in vereinfachter Umschrift geboten.

4 Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion, Leipzig ²1924 und 1923. Nachdruck in einem Band, Darmstadt 1985, 384*-387* u.ö.

5 Felix HAASE, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen, Leipzig 1925, 350-354 (zu Marcion).

6 Friedrich FLIEDNER, Die ketzergeschichtlichen Angaben des Agapius und das System des Presbyters Florinus, Diss. theol. (masch.) Münster 1935.

7 Gegenüber der älteren Forschung etwa zur Zeit Harnacks haben wir heute den Vorteil, daß sehr viel mehr einschlägige Texte in exzellenten neuen englischen oder französischen (seltener deutschen) Übersetzungen vorliegen und daher auch der Nicht-Islamwissenschaftler (ich bin Neutestamentler) Mut fassen darf, Material aus arabischen Überlieferungen aufzuspüren. Eine Erarbeitung noch unübersetzter oder etwa unedierter arabischer Quellen ist mir nicht möglich.

8 Aus der allgemeinen Literatur über arabische Nebenüberlieferungen antiker Literatur und Wissenschaft erwähne ich den Forschungsbericht von Felix KLEIN-FRANKE, Die klassische Antike in der Tradition des Islam, EdF 136, Darmstadt 1980, und die Übersicht von Gotthard STROHMAIER und Isabel TORAL-NOEHOFF, Arabisch-islamisches Kulturgebiet, DNP 13, 1999, 161-184. Vgl. auch den populären Band von Franz ROSENTHAL, Das Fortleben der Antike im Islam, Die Bibliothek des Morgenlandes, Zürich/Stuttgart 1965. Ein älteres Übersichtswerk über im weitesten Sinn des Wortes „wissenschaftliche“ Literatur, welches einen konsequent

könnte von den mir zur Verfügung stehenden Bibliotheken aus auch nicht geleistet werden. Nicht zuletzt Gelehrte aus der islamischen Welt selbst haben in den letzten Jahren und Jahrzehnten in großer Zahl „neue" alte Texte ediert, so daß ohne weiteres noch bedeutende Entdeckungen zur frühen Kirchengeschichte aus arabischen Überlieferungen möglich sind. Die islamische häresiologische Literatur ist intellektuell in vieler Hinsicht ausgesprochen anspruchsvoll und reichhaltig, wenn ihr Augenmerk auch in erster Linie auf den innerislamischen Gruppen und Schulmeinungen ruht. Dennoch wurden auch Christen[9], Juden, Sabier, ältere Philosophenschulen, Zoroastrier und heidnische Volksreligionen intensiv beobachtet und oft eingehend analysiert. Eine Textübersicht, die hier nicht wiederholt werden muß, hat Guy Monnot vorgelegt.[10] Auch dem Islam innerlich sehr fremde Religionen wie der Buddhismus wurden zum Teil sorgfältig beobachtet und referiert.[11] Al-Bīrūnīs Indienschrift etwa darf mit Recht als das sorgfältigste, problembewußteste und in vieler Hinsicht modernste ethnologische Werk gelten, welches das Mittelalter überhaupt hervorgebracht hat (s.u. 3.). Über christliche Gruppen zeigen sich viele unserer Autoren erwartungsgemäß ebenfalls exzellent informiert, vor allem, wenn sie in der islami-

---

interkulturellen Ansatz vertritt und auch die Übersetzungen antiker Quellen in die orientalischen Sprachen sichtet, ist George SARTON, Introduction to the History of Science, 3 Teile in 5 Bänden, Baltimore 1927-1948 (Reprint Malabar, Fla. 1975). Sarton (1884-1956) ist einer der größten Wissenschaftshistoriker des 20. Jahrhunderts gewesen. Unersetzt – wenn auch in vielem überholt – bleibt bis heute auch Moritz STEINSCHNEIDER, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen 5, Leipzig 1889, und 12, Leipzig 1893, sowie ZDMG 50, 1896, und Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin 124. Folge XII. Bd. 4, 1891. Mit durchgehender Paginierung neu gedruckt Graz 1960.

9 Vgl. zum Forschungsstand Lloyd RIDGEON (Hg.), Islamic Interpretations of Christianity, Richmond, Surrey 2001, wo aber vor allem der jüngere Islam im Blick ist.

10 Guy MONNOT, Islam et Religions, Islam d'hier et d'aujourd'hui 27, Paris 1986 (Aufsatzsammlung, deren Zusammenstellung den Charakter einer Monographie zum Thema hat), besonders die kommentierte chronologische Liste 49-79, die allerdings nur Autoren nennt, welche auch nicht-biblische Religionen behandeln. Allgemeiner orientiert die wertvolle ältere Übersicht von Helmut RITTER, Philologika III. Muhammedanische Häresiographen, Der Islam 18, 1929, 34-55. Ritter zählt auch rein innerislamische Häresiographen auf. Interessant für unseren Zusammenhang ist auch die an den Notizen über die Zoroastrier orientierte Übersicht von Henrik S. NYBERG, Sassanid Mazdaism According to Moslem Sources, Ratanbai Katrak Lectures, Bombay 1958 (Separatdruck, danach benutzt; auch in: Journal of the K. R. Cama Oriental Institute 39, 1958).

11 Vgl. etwa Daniel GIMARET, Bouddha et les Bouddhistes dans la tradition musulmane, JA 257, 1969, 273-316; Assadullah Souren MELIKIAN-CHIRVANI, L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman, in: Le monde iranien et l'Islam, Bd. 2, Genf 1974, 1-72. Im Zuge der Eroberung Indiens kommt es natürlich zu intensiven Begegnungen zwischen Islam und indischen Religionen, aber diese spätere Zeit ist hier nicht mehr im Blick (vgl. aber schon die zusammenfassende Schrift des 1318 gestorbenen Rašīd ad-Dīn Fadl Allāh: Karl JAHN, Die Indiengeschichte des Rašîd al-Dîn. Einleitung, vollständige Übersetzung, Kommentar und 80 Texttafeln, Wien 1980).

schen Welt noch präsent waren, wie Nestorianer, Melkiten, Manichäer oder – wie wir sehen werden – Marcioniten.[12]

Ich beschränke mich im Textreferat weithin auf al-Warrāq, an-Nadīm, al-Bīrūnī, al-Mas'ūdī und aš-Šahrastānī, nenne aber daneben ergänzend einige weitere Belege ohne ausführliche Textdiskussion.

## 1. Abū 'Īsā al-Warrāq

Abū 'Īsā al-Warrāq – zu Lebzeiten als angeblicher Freidenker und Häretiker verfolgt – ist ein früher islamischer Häresiograph (gest. 861)[13], dessen Werk freilich zum Großteil nur aus dem Referat Späterer erschlossen werden kann. Er wurde für zahlreiche arabische Autoren zu einer Hauptquelle islamischer Kenntnis des Manichäismus und anderer Gruppen.[14] Um die Rekonstruktion seiner Aussagen zu Bardesaniten, Marcioniten und Kantäern hat sich Wilferd Madelung verdient gemacht[15], der vor allem umfangreiche, vormals unbekannte Zitate aus dem nur handschriftlich erhaltenen, unedierten „Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl ad-dīn" des Mu'taziliten Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī al-Ḫawārizmī zugänglich gemacht hat, der wohl gegen 1044 abgeschlossen wurde. Die apologetisch-polemische Darstellung nicht-islamischer Religionen wird durch lange Zitate aus der häresiographischen Tradition abgestützt, die für uns den Hauptwert des Werkes ausmachen. Die Schriften des Abū 'Īsā al-Warrāq selbst sind wegen seines Rufes als eines Häretikers verlorengegangen.[16] Leider sind al-Malāḥimīs Zitate, wie er selbst sagt, teilweise gekürzt. Über die Marcioniten heißt es hier (nach der Übersetzung Madelungs; Hinweise auf den arabischen Text sind ausgelassen und mit [...] angedeutet):

---

12 Für die kümmerliche christliche Kenntnis des Islam im frühen Mittelalter mag hier der Hinweis auf Adel-Theodor KHOURY, La polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.), Leiden 1972, genügen. Im Westen ist Petrus Venerabilis (1092/1094-1156) einer der ersten Autoren, dessen Kenntnis des Islam mit der islamischer Autoren über das Christentum Schritt halten kann. Vgl. James KRITZEK, Peter the Venerable and Islam, Princeton, N. J. 1964 (Reprint Ann Arbor, Mich. 1984), sowie allgemein Heribert BUSSE, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum, Darmstadt 1988, $^{2}$1991 (auch englisch: Islam, Judaism and Christianity. Theological and Historical Affiliations, Princeton, N. J. 1998). Vgl. auch Paul KHOURY/Robert CASPAR, Bibliographie du dialogue islamo-chrétien, Islamochristiana 1, 1975, 152-169, sowie überhaupt diese Zeitschrift passim.

13 Alle Jahreszahlen sind im folgenden nur Anno Domini, nicht Anno Hegirae gegeben.

14 Vgl. zusammenfassend MONNOT, Islam et Religions (s. Anm. 10), 54.

15 Wilferd MADELUNG, Abū 'Īsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. FS Berthold Spuler, Leiden 1981, 210-224.

16 Vgl. Carsten COLPE, Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū 'Īsā al-Warrāq), ZDMG N.F. 34, 1959, 82-91.

„Die Lehre der Marcioniten: Sie glauben, daß Gott, der Erhabene, eine Wahrheit ist, die niemand abweisen oder widerlegen kann. Sie lehren, ebenso sei der Teufel vorhanden, ohne aber der Ordnung [...] Gottes, des Erhabenen, anzugehören. Sie sagen, daß zwischen ihnen beiden jedoch noch ein Dritter, in der Mitte unter Gott und über dem Teufel stehender vorhanden sei, in seiner Natur friedfertig, sanftmütig und mild. Da lehnte der Teufel sich auf wider ihn, fügte ihm Unrecht zu und vermischte sich mit ihm. Dann baute er aus diesem Gemisch diese Welt. Er vermischte sich aber mit ihm; um von seiner (des Dritten) Wirksamkeit [...] Nutzen zu ziehen, so daß er durch ihn sein Übel in Gutes, seinen Tod in Leben, seine Härte in Sänfte verwandle und durch ihn Heilung finde [...]. Dann stellte er seine Kräfte und seine Gelüste [...] in der Welt auf, um sie zu lenken und regieren. Zu seinen Kräften gehören die zwölf Tierkreiszeichen, die sieben Planeten, Sonne, Mond und anderes. Diese sind die Geister des Teufels. Alles, was in der Welt an gegensätzlichen Lebewesen, die einander auffressen, und an Schmutz ist, kommt vom Teufel. Der Höchste Hohe würde dies niemals erschaffen haben. Ihr Macher ist vielmehr der Teufel, der unreine, schmutzige. Seine Kräfte beherrschen die Welt und lenken sie. Er ist der Macher der fruchttragenden Bäume wie der fruchtlosen und bestimmt den Lebensunterhalt der Erde durch die vier Jahreszeiten. Er wechselt das Licht der Zeit in Nacht und Tag. Er verteilt diesen Reichtum unter seinen Armeen; es herrscht darum gegenseitiger Neid unter ihnen, und der eine greift auf das Habe des anderen über. Lasterhaftigkeit und Angst entstehen unter ihnen wegen lügnerischer Gesandten an sie und verderbenbringender Religionen. All dies gehört zu den Gelüsten Satans und zu seinen Kräften. Daß aber die Dinge keinen Lenker hätten, wie die Materialisten [...] meinen, kann nicht richtig sein; denn der Weltenlenker ist zu offenkundig und deutlich, als daß der Beweis für ihn zweifelhaft sein könne. Daß aber der Höchste Hohe, wie die Bekenner der Einheit Gottes sagen, diese Dinge aus dem Nichts hervorgebracht hätte, das ist nicht in seiner Macht, und das Hervorbringen von Bösem ist keine Eigenschaft des Weisen. Daß schließlich der Macher der Menschen und Tiere ein Teufel und der Schöpfer des Rests der Welt der Barmherzige Erbarmer sei, wie die Dualisten sagen, kann auch nicht richtig sein; denn wenn die Tiere Unheil und Tod verursachen, so auch das Heiße durch seine Hitze und das Kalte durch seine Eiseskälte. Das Wasser ertränkt, Steine stoßen, Eisen schneidet und Feuer verbrennt. Vielmehr wird diese Welt von einem gelenkt, dessen Lenkung stetig ist, dessen Eigenschaften in Schlechtigkeit übereinstimmen, und der Unheil will. Als der Höchste Hohe das sah, hatte er Mitleid mit dem Milden Mittleren, der ein Gefangener in der Hand des Teufels war. Er wollte aber nicht mit ihm kämpfen und sich nicht mit seinem Schmutz beflecken. Darum sandte er einen Geist von sich, und ließ ihn in diese Welt fließen. Dieser ist Jesus, der Geist Gottes und sein Sohn. Er sandte ihn als Warner und als Gnade; wer daher seinem Wandel nachfolgt, nichts tötet, keine Ehe mit Frauen eingeht, fettes Fleisch [...] und berauschendes Getränk meidet, sein Leben lang zu Gott betet und beständig fastet, der entkommt den Netzen des Teufels. Dies, so behaupten sie, sei die übereinstimmende Ansicht der Sachlage [...]. [...] Die Lehre der Māhānīya: Von ihnen wird Übereinstimmung mit den Marcioniten berichtet. Sie lassen jedoch Ehe und Schlachtung zu. Sie neigen ferner dem Christentum zu und unterhalten Tempel [...] und Kreuze. Es wird von ihnen berichtet, daß sie die drei Urelemente bestätigen und behaupten, der Ausgleicher [...] sei Christus."[17]

Dieser Bericht ist in vieler Hinsicht bemerkenswert. Marcionitische Lehren erscheinen als Sonderfall dualistischer Kosmogonie; alle anderen Aspekte (Soteriologie und Ethik; eine Ekklesiologie tritt gar nicht in den Blick) ergeben sich als Resultate aus der skizzierten kosmogonischen Grundkonstellation. Dabei tritt der Teufel (Satan) an die Stelle des gerechten Gottes der älteren marcionitischen Lehre. Diese Entwicklung

17 MADELUNG, Abū ʿĪsā al-Warrāq (s. Anm. 15), 215-217.

ist aufschlußreich, da Marcion selbst den Teufel (Satan) des Alten und Neuen Testaments offenbar als eigene Wesenheit, als *angelus creatoris* (Tertullian, Marc. V 12,8; doch vgl. die schwankenden Aussagen V 12.16.18), also als Kreatur, hat bestehen lassen, wenn auch die Nachrichten über seinen Platz im marcionitischen Kosmos widersprüchlich sind.[18] Es liegt also eine Weiterentwicklung vor. Die astralen Mächte gelten als Geister des Teufels, durch die er die Welt beherrscht. Tertullian hat bereits bezeugt, daß sich manche Marcioniten mit Astrologie beschäftigten. Die Ethik der marcionitischen Kirche hat im Schatten des Islam offenbar noch einmal an asketischer Strenge zugelegt, wobei die sonst nur selten erwähnte Gruppe der Māhānīya dagegen offenbar eine Anpassung an die „Normalform" christlicher Kirchen darstellt (Kirchengebäude und Kreuze, Erlaubnis der Ehe).[19]

Wir wissen leider nicht, auf welche Zeit sich al-Warrāqs Zeugnis bezieht. Schöpft er bereits aus schriftlichen Quellen? Kennt er Marcioniten aus eigener Anschauung? Die stark an den philosophischen Fragen der Prinzipienlehre orientierte Darstellung wird darauf hindeuten, daß hier bereits eine reflektierte innerislamische häresiologische Tradition referiert wird. Daher sind Rückschlüsse auf tatsächliche Marcioniten der Epoche al-Warrāqs praktisch unmöglich. Die Verstärkung des Dualismus, das Übergewicht der Kosmogonie und eine Reihe von kleineren Einzelzügen deuten darauf hin, daß insgesamt eine Spielart des marcionitischen Christentums im Hintergrund steht, die sich in großer Nähe zu den Manichäern bewegt.

„Alles, was in der Welt an gegensätzlichen Lebewesen, die einander auffressen, und an Schmutz ist, kommt vom Teufel". Man hat den Eindruck, daß hier weniger eine generelle Schöpfungslehre referiert wird, die die gesamte materielle Welt auf den „Teufel" (= den gerechten Gott) zurückführt, sondern eher eine zoroastrische Einteilung in eine „gute" und eine „böse" (ahrimanische) Schöpfung[20], also in „gute" und „böse" Tiere, Pflanzen etc., wie sie auch der Manichäismus partiell rezipiert hat. Insgesamt wirft die lange, aber in bezug auf die tatsächliche Verbreitung marcionitischer Christen unergiebige Stelle al-Warrāqs zumindest die Frage auf, wie man sich die Osmose theologischer Ideen zwischen Marcioniten und Manichäern zu denken hat. Madelung hatte dies bereits als These zugespitzt: „In all diesen Darstellungen erscheint die Grundstruktur der religiösen Lehre Marcions bis zur Unkenntlichkeit entstellt und durch einen systematischen Dualismus iranischen Musters ersetzt, der durch eine Mittlerfigur nur bestätigt wird"[21]. Zwar fehlt in der Tat im Referat Mar-

18 Vgl. HARNACK, Marcion² (s. Anm. 4), 98f.165.169.271*. 309*.

19 Die Māhānīya gelten in späteren Texten auch als mazdakitische Gruppe: man wußte also nichts Genaueres mehr über sie. Vgl. MADELUNG, Abū ʿĪsā al-Warrāq (s. Anm. 15), 220f.

20 Vgl. Geo WIDENGREN, Die Religionen Irans, Die Religionen der Menschheit 14, Stuttgart 1965, 113f.; Mary BOYCE, A History of Zoroastrianism, Bd. 1, HdO I/8, I,2,2A, Leiden/Köln 1975, 297-301; Christian BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904 (Neuausgabe Berlin/New York 1979), 538 s.v. *xrafstra-*, *xrafstra-gan-*; weiter auch Hermann GÜNTERT, Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Avesta. Eine semasiologische Studie, SHAW.PH 1914/13, Heidelberg 1914.

21 MADELUNG, Abū ʿĪsā al-Warrāq (s. Anm. 15), 220.

cions vieles Wesentliche, vor allem der biblische Bezug – den Harnack nicht müde wurde herauszustreichen –, aber die quantitative Konzentration auf die philosophische Prinzipienlehre kann sich ebensogut dem Blickwinkel des islamischen Beobachters verdanken wie den Quellen über Marcion, die benutzt sind.

Eine Reihe unbedeutender Erwähnungen Marcions zwischen diesen Anfängen islamischer Häresiographie und dem großen Bericht des an-Nadīm übergehe ich. Die meisten Zeugnisse sind aufgelistet in einer Studie von G. Vajda über al-Māturidī (gest. 944) und seine Darstellung der dualistischen Gruppen. Al-Māturidīs knapper Text zur Sache ist exemplarisch in einer Anmerkung[22] zitiert.[23]

## 2. An-Nadīm[24]

Abū-l-Faraj Muḥammad ibn Isḥāq ibn abī Ya'qūb an-Nadīm al-Warrāq al-Baghdādī (um 930-990/91), Historiker und vor allem Bibliograph von enzyklopädischer Bildung (von seiner religiösen Bindung her ein Schi'ite), ist unsere am längsten in diesem Kontext beachtete Quelle. Etwa 987/88 (so Yāqūt) schließt er seinen „Fihrist al 'ulūm" („Katalog der Wissenschaften") ab (wenige Nachträge sind noch einige Jahre jünger), eine umfassende bibliographische Übersicht über den gesamten Wissensbestand seiner Zeit, mit Referaten zahlreicher verlorener Bücher (in manchem vergleichbar mit der Βιβλιοθήκη des Photios, deren Endfassung etwas über hundert Jahre älter ist). Da immense Teile der arabischen Literatur zerstört wurden, ist diese Bibliographie – die vor allem aus den Bibliotheken der Stadt Baghdad lange vor ihrer Verwüstung 1258 durch die Mongolen schöpft – für uns von unschätzbarem

22 „Les Marcionites enseignent que la Lumière occupe la région supérieure, et les Ténèbres, la région inférieure. Entre les deux il y a un intermédiaire, qui n'est ni lumière ni ténèbres: c'est l'homme doué de sensibilité et de perception. L'homme est, selon eux, vie dans le corps. Ces trois principes étaient séparés, puis se mélangèrent. Ils forment des genres, dont chacun fait face au genre voisin comme le soleil à l'ombre. Ainsi, le haut de l'intermédiaire fait face à la Lumière, et bas, aux Ténèbres. C'est de cette manière aussi que, selon les Anciens, les deux substances se sont face". Übersetzung (mit Text) nach ungedrucktem Cambridger Manuskript bei Georges VAJDA, Le témoignage d'al-Māturidī sur la doctrine des Manichéens, des Dayṣānites et des Marcionites, Arabica 13, 1966, (1-38) 31f.; vgl. MONNOT, Islam et Religions (s. Anm. 10), 61. Weitere sehr knappe Erwähnungen Marcions übersetzt VAJDA auf p. 32-35.

23 Nur anhangsweise nenne ich eine poetische Passage über Marcion und andere Dualisten, die wir dem 906 verstorbenen Dichter Abū l-'Abbās 'Abdallāh b. Moḥammad al-Anbārī Ibn Širšīr an-Nāšī' al-Akbar verdanken. Vgl. MONNOT, Islam et Religions (s. Anm. 10), 57 Nr. 25.

24 Der arabische Text des „Fihrist" wurde zuerst 1871 von Gustav FLÜGEL ediert, doch mußte Flügel späte und defizitäre Manuskripte benutzen, so daß diese Ausgabe als überholt gilt. Die meisterhafte, kommentierte Übersetzung von Bayard DODGE (dem ehemaligen Präsidenten der amerikanischen Universität Beirut), The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, 2 Bände, New York 1970, beruht auf einer eigenständigen Neubearbeitung der Textgrundlage. Sie ist hier durchgehend vorausgesetzt.

Wert. In dem Teil, der den nicht-islamischen religiösen Gemeinschaften gewidmet ist, finden wir einen langen Abschnitt über Marcion, dessen Übersetzung nach Bayard Dodge hier folgt:

„The Marcionites. They were the followers of *Marcion*, antedating the adherents of Ibn Dayṣān. As a sect of the Christians, they were more closely related (to them) than the followers of Mānī and Ibn Dayṣān were. The Marcionites asserted that the two primary elements are light and darkness, but that there is also a third, which blends and mixes them. They said that God, exalted and magnified, is unblemished by iniquities and that although the creation of everything in its entirety is not free from evil, He is exalted above it. They disagreed about what the third existence was. One of their sects said that it was the Life, which is Jesus. Another sect asserted that Jesus was the apostle of that third existence and that by His dictate and power He was the creator of phenomena. They agreed that the world was originated, its creation being obvious; they have no doubt about that matter.

They asserted that he who abstains from fats and intoxicants, who prays to God thoughout his life, continually fasting, escapes from the snares of the devils. The accounts about this are conflicting and very confused.“[25]

Unser Autor bietet ein ausführliches und solides Referat marcionitischer Theologie. Aus welcher Quelle er direkt schöpft, sagt er nicht.[26] Mit al-Warrāq gibt es nur einige Berührungen in den Schlußsätzen, die an-Nadīm vielleicht von jenem übernommen hat. Die kirchengeschichtlich wohl interessantesten Informationen stehen gegen Ende:

„The Marcionites had a book to which they attached special significance and in which they wrote about their doctrines. There was a book of Marcion's which he called *The Unraveling*[27], and there were also a number of books of his followers. They are not to be found, unless Allāh knows where (they are), for they are concealed among the Christians. There are many (Marcionites) in Khurāsān, their cause being openly known, as the cause of the Manichaeans is known publicly“[28].

25 DODGE, The Fihrist (s. Anm. 24), Bd. 2, 806f. Vgl. die ältere deutsche Übersetzung (mit Abdruck des arabischen Textes) bei Gustav FLÜGEL, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862 (auch Nachdruck Osnabrück 1969), 159f.

26 An al-Kindī (den „arabischen Philosophen“, gest. nach 870) über Ibn aṭ-Ṭayyib könnte man denken, weil dieser eine Hauptquelle des vergleichbar ausführlichen Berichtes im „Fihrist“ über die harranischen Sabier ist (DODGE, The Fihrist [s. Anm. 24], Bd. 2, 746). Carsten COLPE, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung, Diss. Göttingen 1954, 233: „wie alle häresiographischen Angaben dieser Art aus einer syrischen Quelle [...], die hier aber nicht näher bestimmt werden kann“.

27 Arabisch *al-ḥall* nach dem qualitativ hochwertigeren MS 1135; Flügels schlechterer Text hatte *injīl* „Evangelium“, was freilich sachlich gut passen würde. Das beste Manuskript für die zweite Hälfte, MS 1934 aus Istanbul, hat leider vor unserem Abschnitt eine längere Lücke und beginnt erst wieder mit dem nächsten Satz. Vgl. DODGE, The Fihrist (s. Anm. 24), Bd. 2, 807 Anm. 347.

28 DODGE, The Fihrist (s. Anm. 24), Bd. 2, 807.

Hier erfahren wir also implizit, daß es in Baghdad keine von den christlichen Gemeinden unterscheidbare Marcioniten mehr gibt, einige ihrer Bücher aber noch bekannt sind. Ob an-Nadīm solche selbst gesehen hat, wissen wir nicht. Vor allem hören wir, daß in Chorasan noch von den anderen christlichen Kirchen (also etwa Katholiken und Nestorianern) unterscheidbare marcionitische Gemeinden existieren, die auch öffentlich als solche wahrgenommen werden. Chorasan oder Churasan (übersetzt „Land des Sonnenaufgangs") ist die größte Provinz des Iran, welche den Nordosten des Landes ausmacht. Im 10./11. Jahrhundert war dies einer der Mittelpunkte persisch-islamischer Kultur mit zahlreichen größeren Städten. 748/49 hatten von Chorasan aus die Abbasiden erfolgreich nach dem Kalifat gegriffen und die Omajjaden besiegt. Heute leben in dieser Region zu einem beträchtlichen Teil Tadschiken und Turkmenen, also türkische Völker, aber im 10. Jahrhundert war dies uraltes iranisches Kulturland. Jede Assoziation des „Entlegenen" ist fernzuhalten: wir befinden uns in einem der Zentren islamischer Kultur. Christen (das heißt Nestorianer) und Manichäer in Chorasan sind auch sonst gut bekannt; Christen werden zum Beispiel noch in „Tausendundeiner Nacht" erwähnt (500. Nacht: hier sind sogar die Könige noch Christen, was natürlich Anachronismus ist).[29] Bar-Hebräus bezeugt mehrfach, daß im Jahre 609 Christen in großer Zahl von Edessa nach Chorasan deportiert wurden.[30] Im 10. Jahrhundert wird sogar ein melkitischer „Katholikos von Chorasan" genannt (auch die Melkiten waren eine Minderheit).[31] Die Nachricht, daß es in diesen Regionen auch Marcioniten gab, verdient also wohl einige Aufmerksamkeit. Nestorianer waren natürlich im iranischen Kulturraum allerorts zu finden; zahlreiche Bischofssitze sind gut bezeugt, wenn auch viele Details unsicher sind (zum Beispiel werden für den Metropolitansitz Samarkand Stiftungsdaten zwischen dem 5. und dem 8. Jahrhundert genannt). Von dem nestorianischen Patriarchen Timotheus (gest. 823) hören wir, daß er im Zuge seiner Ostmission nicht nur unter Heiden, sondern auch unter Marcioniten und Manichäern viele neue Anhänger für die Kirche des Ostens zu gewinnen wußte. Hauptquelle hierfür ist der syrische „Liber superiorum" des Thomas von Marga[32], der Mitte des 9. Jahrhunderts schreibt. Diese beiläufigen

29 Die Erzählungen aus den tausendundein Nächten, übertragen von Enno LITTMANN, Bd. 3, Wiesbaden 1953 u.ö., 814.

30 Jean Maurice FIEY, Les Marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse, Le Muséon 83, 1970, (183-188) 184. Über Marcioniten in der syrischen Literatur – worüber hier nicht gehandelt werden soll – vgl. übrigens außer Fiey (der in erster Linie nestorianische Belege bespricht) und Arthur VÖÖBUS, History of Asceticism in the Syrian Orient, Bd. 1: The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia, CSCO 184. Subsidia 14, Leuven 1958, 45-54.160f., auch schon die Belegstellensammlung von R. Payne SMITH, Thesaurus Syriacus, Bd. 2, Oxford 1901 (Nachdruck Hildesheim/New York 1981), 2232.

31 Nicholas SIMS-WILLIAMS, Art. Christianity. III. In Central Asia and Chinese Turkestan, in: Encyclopaedia Iranica 5, Costa Mesa, Calif. 1992, (530-534) 531.

32 Ed. Paul BEDJAN, Liber Superiorum seu historia monastica auctore Thoma, Episcopo Margensi, Paris 1901, 261f., und dazu Alphonse MINGANA, The Early Spread of Christianity in

Notizen stützen sich gegenseitig und treten in erfreulicher Weise neben unsere arabischen Zeugen.

Wir kehren zurück zu an-Nadīm. Oberbegriff für Marcioniten, Manichäer, Daisaniten und andere Gnostiker ist im „Fihrist" *aṯ-ṯanawīyyah al-Kaldānīyūn*, „die chaldäischen Dualisten" (*al-Kaldānī* heißt im arabischen sowohl ethnisch „der Chaldäer" als auch „der Astrologe"). Die Bezeichnung ist eine Verallgemeinerung, ausgehend von den sabischen Dualisten, mit denen das Referat beginnt und die bei ihm *ḥarnānīyah al-Kaldānīyīn*, „die harranischen Chaldäer" heißen (und die eine eigene pagane Religion darstellen).[33]

Im Anschluß an seine Passage über die Marcioniten findet sich noch ein kleiner, einigermaßen änigmatischer Abschnitt über eine Splittergruppe der Marcioniten, der wir schon zuvor begegnet sind:

„The Māhānīyah. They were a sect of the Marcionites who differed with them about some things but agreed about other things. They agreed with the Marcionites in connection with all matters except marriage and sacrifices. They asserted, moreover, that the intermediary between light and darkness was the Messiah. Nothing more than this is known about them."[34]

Falls der Name nicht von einem Gründer Māhān herrührt[35], sondern von der persischen Stadt Māhān, wird es sich um eine lokale Spielart der Marcioniten handeln, deren Entstehung im Zuge der Auflösungserscheinungen der marcionitischen Kirche gut vorstellbar ist. Man wird sich daran erinnern, daß auch syrische und armenische Quellen Differenzen der Kultpraxis unter Marcioniten bezeugen. Eznik von Kolb wundert sich, daß seine Quellen von einem Wasserabendmahl der Marcioniten sprechen, die Gruppen, die er vor Augen hat, aber ein Weinabendmahl praktizieren.[36] Zu den Māhānīyah ist noch zu sagen, daß sie auch aš-Šahrastānī (auf den gleich zu kommen sein wird) ohne inhaltliche Profilierung erwähnt, und zwar merkwürdigerweise als Splittergruppe der Mazdakiten, also einer sozialrevolutionären zoroastrischen Erneuerungsbewegung des Mazdak, der wohl 531 hingerichtet wurde (Firdausi hat ihm ein literarisches Denkmal gesetzt). Der Beleg ist allerdings textlich nicht ganz sicher. Die Entstehung dieser Konfusion wird kaum mehr aufzuhellen sein.

An anderer Stelle (der Kontext spricht über die Manichäer) bietet an-Nadīm die chronologische Auskunft, Marcion sei etwa 100 Jahre vor Mani aufgetreten, zuerst

---

Central Asia and the Far East. A New Document, BJRL 9, 1925, (297-371) 307. Über Thomas von Marga (815-?; gest. nach 850) vgl. außer den Lexika Jean Maurice FIEY, Thomas de Marga, Le Muséon 78, 1965, 361-366.

33 Vgl. zusammenfassend Tamara M. GREEN, The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran, RGRW 114, Leiden 1992.

34 DODGE, The Fihrist (s. Anm. 24), Bd. 2, 807.

35 Nach späteren arabischen Autoren erwogen bei MADELUNG, Abū ʿĪsā al-Warrāq (s. Anm. 15), 220 Anm. 35, und noch zuversichtlicher von DODGE, The Fihrist (s. Anm. 24), Bd. 2, 807 Anm. 349. Ob dieser Sektengründer nicht eher nur erraten ist?

36 Vgl. VÖÖBUS, History of Asceticism (s. Anm. 30), Bd. 1, 51.

im ersten Jahr des Titus Antoninus.[37] Für diese Zahlenangabe existieren auch andere (syrische und christlich-arabische) Quellen.[38] Das würde auf AD 138 führen; gemeint ist sicher Antoninus Pius. Harnack, der diese Nachricht bereits kannte, hat sie auf Marcions erstes Auftreten in Rom bezogen.[39] Wir wissen aber nicht, was die letzte Quelle dieser Überlieferung gewesen ist. Davon hängt natürlich ihr Wert entscheidend ab.

Eine letzte Nachricht bei an-Nadīm müssen wir referieren. Im Eingangsteil seiner großen Enzyklopädie behandelt unser Autor kenntnisreich und grundsätzlich verläßlich die verschiedenen ihm bekannten Schriftsysteme. Das manichäische System (das aus dem aramäischen entstanden ist) wird mit einer Beispieltafel dokumentiert. In diesem Kontext steht auch eine Notiz über die Marcioniten:

„The Marcionites also have a script by which they are distinguished. A reliable person has told me that he has seen it. He said: it resembles the Manichaean, but is different“[40].

Das ist nicht unwahrscheinlich: auch Jakobiten, Nestorianer und Mandäer haben ja für sich Varianten der syrischen Schrift entwickelt (die über zentralasiatische Abkömmlinge bis an den Pazifik gewandert ist). Der „Fihrist“ denkt aber an Varianten der arabischen Schrift, nicht der syrischen. Die mit diesen Angaben gegebenen Probleme bedürfen einmal einer eigenen eingehenden Untersuchung durch einen Kenner arabischer und syrischer Paläographie, zumal sich die Handschriften zur Stelle deutlich unterscheiden. Dies kann hier nicht geleistet werden. Die Nachricht insgesamt ist schwerlich erfunden, obwohl wir keine paläographischen Zeugnisse für marcionitisch-arabische Literatur besitzen.

Was dürfen wir nun aus den Marcioniten in Chorasan schließen? An-Nadīm behauptet ihre Existenz für das 10. Jahrhundert. Ein paar allgemeine Bemerkungen über Christen im Ostiran werden am Platze sein.[41] In vorislamischer Zeit war das Verhältnis zwischen dem sassanidischen Herrscherhaus und den Christen ja meist eher

37 DODGE, The Fihrist (s. Anm. 24), Bd. 2, 775f.

38 COLPE, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung (s. Anm. 26), 233; HARNACK, Marcion² (s. Anm. 4), 29*.

39 HARNACK, Marcion² (s. Anm. 4), 29*f.

40 DODGE, The Fihrist (s. Anm. 24), Bd. 1, 32. Vgl. HARNACK, Marcion² (s. Anm. 4), 384*-386*, der dem schlechteren, hier aber längeren Text Flügels folgt (Mani [s. Anm. 25], 167f.; mit Faksimile nach einem Pariser Codex), welcher noch weitere Konkretionen über die marcionitischen Buchstaben hat. Die marcionitische Schrift ähnele der manichäischen, einige Buchstaben und Ligaturen (die im Arabischen zu den wesentlichen Kennzeichen der Schrift gehören) folgten aber anderen Konventionen.

41 Leider existieren über das Christentum in diesen Provinzen meines Wissens für die uns interessierende Zeit keine umfassenden Untersuchungen, wie das etwa für das westiranische Chuzistan der Fall ist: Wolfgang SCHWAIGERT, Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410, Diss. (masch.) Marburg 1989 (über Marcioniten im frühen 4. Jahrhundert vgl. ebd., 82). Über die Persis im engeren Sinn: Eduard SACHAU, Das Christentum in der Persis, SPAW.PH 1916/2, Berlin 1916.

gespannt, dennoch hat zum Beispiel der Bischof von Marv 651 für Yazdagird III., den letzten Sassanidenherrscher, ein Grab zur Verfügung gestellt, als dieser bei seiner Niederlage gegenüber den Arabern sein Leben verloren hatte. Das Christentum in Persien war seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts mehrheitlich nestorianisch; daneben sind aber auch jakobitische und melkitische (also chalzedonensische) Gruppen bezeugt, die auch eigene Bischöfe hatten. Die Jakobiten erlebten einen Aufschwung im 7. Jahrhundert, trotz massiver Verfolgung durch die nestorianische Mehrheit. Aus Baghdad hören wir etwa ab 960 von einem melkitischen Katholikos; die ostiranische melkitische Minderheit wurde freilich schon 762 nach Taschkent umgesiedelt. Al-Bīrūnī referiert den melkitischen Kalender, den er aus Chwaresmien kannte. Auch solche kleineren christlichen Gruppen waren also für ihn im Blick; solide Information war für einen interessierten Moslem zugänglich. Die große Mehrheit der Christen aber war natürlich nestorianisch geprägt. Der nestorianische Katholikos residierte in Ktesiphon, ab 762 in Baghdad. Im allgemeinen wurde die arabische Herrschaft ab 651/653 von den Christen willkommen geheißen; unter den Arabern gab es zwar eine Kopfsteuer, aber auch eine relative Rechtssicherheit, die größer war als unter den Sassaniden. Noch nicht unter den Omajjaden, aber dann unter den Abbasiden erlebten die Christen denn tatsächlich auch einen erheblichen Aufschwung, der mit dem großen Erfolg der nestorianischen Ostmission einherging. Das Verhältnis der verschiedenen christlichen Gruppen zu den Juden aber blieb außerordentlich angespannt. In Samarkand (weit im Nordosten) residierte schon früh ein nestorianischer Metropolit. Dieses iranische Christentum hat sich aus dem syrischen in den iranischen, besonders neupersischen und sogdischen Sprachraum hinüber entwickelt. Die bekannte Übersetzung des Diatessarons aus dem Syrischen ins Persische stammt allerdings wohl erst aus dem 13. Jahrhundert. In diesem Kontext des konkurrierenden Nebeneinander mehrerer christlicher Kirchen in einer prosperierenden nichtchristlichen Umwelt ist nun an-Nadīms Nachricht über die Marcioniten zu sehen. Sie hat durchaus intrinsische Wahrscheinlichkeit für sich, wie im folgenden noch deutlicher werden wird.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, die persischen und syrischen Quellen zur Sache darzustellen; ich will aber doch beiläufig erwähnen, daß in der Susiana – also im westlichen Iran – im 3. und 4. Jahrhundert massive Konflikte zwischen griechischen und syrischen Christen bezeugt sind, bei denen die griechischsprachige Partei Marcioniten waren, die nach Auskunft syrischer Märtyrerakten einfach *krestyānē* „Christen" hießen, während man die syrischen Christen *nāṣĕrāyā* und *mĕšīḥāyā* nannte. Dieser These von Jean de Menasce haben auch Jes P. Asmussen, Arthur Vööbus und andere zugestimmt.[42] Das marcionitische Monopol auf den Christennamen ist

42 Jean de MENASCE, Une apologétique mazdéenne du IXe siècle: Škand gumānīk Vičār, Fribourg-en-Suisse 1945, 206ff., und zustimmend Jes P. ASMUSSEN, Christians in Iran, in: The Cambridge History of Iran, Bd. 3 (2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, hg. v. Ehsan YARSHATER, Cambridge u.a. 1983, (924-948) 930, (überhaupt zu vergleichen) sowie knapper VÖÖBUS, History of Asceticism (s. Anm. 30), Bd. 1, 48.

noch in syrischen Quellen der Zeit um 550 gut bezeugt, wo die Nestorianer durchgehend Nazaräer heißen (so auch später im Arabischen: *minhā an-Naṣārā* heißt bei aš-Šahrastānī der Abschnitt über die Christen). Ende des 6. Jahrhunderts, im Jahr 595, sind Marcioniten auch in der Gegend des heutigen Teheran, also südlich des Kaspischen Meeres explizit bezeugt.[43] Jean Maurice Fiey hat sogar gemeint, das 6. Jahrhundert sei die eigentliche Blütezeit der persischen Marcioniten[44], was die Quellen aber wohl doch überfrachtet. Die Bedeutung der Marcioniten im iranischen Raum jedoch steht grundsätzlich außer Frage.

Dies zugestanden, könnten „Christen" auf frühen sassanidischen Inschriften – das heißt vor allem den religionsgeschichtlich außerordentlich wichtigen des Kartir aus dem 3. Jahrhundert – in Wahrheit Marcioniten gewesen sein. Es hat ja schon immer Erstaunen ausgelöst, daß Nazaräer und Christen hier im iranischen Raum im 3. Jahrhundert – zudem an hervorgehobener und programmatischer Stelle – separat genannt werden, also offenbar verschiedene religiöse Gruppen darstellten. In einer Liste von nichtzoroastrischen Religionen, um deren Ausrottung sich der leitende Priester (sozusagen Religionsminister) Kartir (Kirdīr) verdient gemacht haben will, werden im einzelnen aufgelistet: *yhwdy W šmny W blmny W n'cl'y W klstyd'n W mktky W zndyky* „Juden und S(r)amanas (Buddhisten) und Brahmanen (Hinduisten) und Nazaräer und Christen und Mandäer (?) und Manichäer" (Ka'aba des Zarathustra in Naqš-e Rustam = KKZ 9f.).[45] Dieser Text stammt aus dem späten 3. Jahrhundert.[46] Im Lichte der syrischen Zeugnisse über eine Konkurrenz zwischen Christen der Großkirche und Marcioniten und einen Streit über den Gebrauch des Christennamens (den die Marcioniten zeitweise für sich zu monopolisieren wußten) ist es meines Erachtens plausibel, daß sich der mitteliranische Sprachgebrauch hier an einen lokalen syrischen Brauch anschließt. Dann wären *klstyd'n* die Marcioniten und *n'cl'y* die Christen der Großkirche (wir bewegen uns natürlich in der Zeit vor der Konstituierung der nestorianischen „Kirche des Ostens"). Diese recht wahrscheinliche Möglichkeit

---

43 FIEY, Les Marcionites (s. Anm. 30), 186 nach der christlich-arabischen „Chronik von Seert".

44 Ebd., 188.

45 Text: Philippe GIGNOUX, Les quatre inscriptions du Mage Kirdīr, Collection des sources pour l'histoire de l'Asie centrale pré-islamique. Sér. II, vol. 1 = Studia Iranica 9, Paris 1991, 46. Übersetzung: ebd., 69f. Es ist umstritten, ob *mktky* in diesem vieldiskutierten Text wirklich schon die Mandäer oder allgemein Täufergruppen sind (etwa die Elkesaiten, bei denen Mani aufwuchs); vgl. ebd., 70 Anm. 139, wo die Mandäerdeutung abgelehnt wird. Die Mandäerthese vertreten in jüngerer Zeit etwa Richard N. FRYE, The History of Ancient Iran, HAW III/7, München 1984, 309 Anm. 69 (mit Fragezeichen), und Kurt RUDOLPH, Antike Baptisten, Berlin 1981, 32 Anm. 42. Edmondo LUPIERI, The Mandaeans. The Last Gnostics, Grand Rapids, Mich./Cambridge 2002, 141, will dagegen in den *n'cl'y* der Inschrift KKZ Mandäer sehen, was ich für ganz unwahrscheinlich halte. Wir haben keine Indizien, daß „Nazoräer" je mehr als eine Gruppe unter den Mandäern bezeichnete (wie es auch heute noch ist), auch wenn die Mandäer selbst glauben, in den idealen Anfangstagen ihrer Religion seien alle Mandäer auch Nazoräer gewesen. Zur hier vertretenen Interpretation von *n'cl'y* s.o. im Text.

46 Zur genauen Chronologie vgl. die Diskussion bei GIGNOUX, Les quatre inscriptions (s. Anm. 45), 23-27.

wurde nach Jean de Menasce unter anderem von Jean Maurice Fiey erwogen[47], während der Iranist Philippe Gignoux regional differierende Bezeichnungen für die „Christen“ vermutet, also etwa solche aus dem irakischen und dem iranischen Raum (aber offenbar ohne die Belege für einen Konflikt um die Benutzung des Christennamens zu bedenken).[48] Die ganze, sehr interessante Frage kann ich hier nicht vertiefen. Eine ausführliche Kritik der nichtzoroastrischen Religionen aus orthodoxer zoroastrischer Sicht bietet dann erst in islamischer Zeit im 9. Jahrhundert das Werk „Škand gumānīk Vičār“. Ob hier und überhaupt in der zoroastrischen Christentumskritik an einigen Stellen vielleicht auch Marcioniten im Blick sind, kann hier ebenfalls nicht diskutiert werden.

Nach diesen durch an-Nadīm angeregten allgemeineren Bemerkungen kehren wir zu den arabischen Autoren zurück.

## 3. Al-Bīrūnī

Abū-r-Raiḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī (973-1048[49]), von Geburt Perser, Schi'ite, war ein Mann von einer unvergleichlichen intellektuellen Freiheit und geistigen Unabhängigkeit, der größte Gelehrte seiner Zeit mit starkem Interesse für fremde Völker und Kulturen, vor allem Indiens (über welches er das gründlichste vorneuzeitliche Buch überhaupt geschrieben hat). Die Marcioniten erwähnt er mehrfach. Der „Kitāb al-'āthār al-bāqiya 'ani-l-qurūn al-khāliya“ (dieser Titel wird gerne, wenn auch nicht besonders wörtlich, „Chronologie der alten Völker“[50] übersetzt) ist eine um 1000 abgeschlossene, umfassende Sichtung des Kalenderwesens und der Zeitrechnung aller ihm bekannten Kulturen. Dort wird Mani als gedanklicher Nachfolger des Marcion und des Bardaisan qualifiziert, wobei al-Bīrūnī über Mani exzellent informiert ist – weit besser als alle altkirchlichen und mittelalterlichen westlichen Autoren. Zu Mani heißt es auch, daß er mit Christlichem und Zoroastrischem vertraut gewesen sei[51], womit offenbar der Dualismus erklärt werden soll.

Interessanter ist eine Stelle, an der sich al-Bīrūnī kritisch mit den christlichen Evangelien auseinandersetzt und auf ihre Widersprüchlichkeiten aufmerksam macht, zum Beispiel zwischen den Stammbäumen bei Matthäus und Lukas. Auch hier zeigt er sich gut informiert. Dabei werden nun auch apokryphe Evangelien genannt, wobei es heißt:

47 FIEY, Les Marcionites (s. Anm. 30), 183 Anm. 7.

48 GIGNOUX, Les quatre inscriptions (s. Anm. 45), 70 Anm. 138. FRYE, The History of Ancient Iran (s. Anm. 45), 309 Anm. 69, läßt „Nazarenes“ und „Christians“ unerklärt.

49 So das traditionelle Todesdatum. Andere wollen dafür 1050 oder noch später ansetzen.

50 Ausgabe von Eduard SACHAU, Leipzig 1878. Englische Übersetzung: DERS., Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-Ul-Bâkiya of Albîrûnî, London 1879 (Reprint Frankfurt a.M. 1984).

51 Chronology of Ancient Nations (s. Anm. 50), 189.

„Everyone of the sects of Marcion, and of Bardesanes, has a special Gospel, which in some parts differs from the Gospels we have mentioned. Also the Manichaeans have a Gospel of their own“[52].

Das manichäische „Evangelium“ wird dann ausführlicher kritisch vorgestellt. Wieder legt sich offenbar die Assoziation zwischen Manichäern und Marcioniten wie von selbst nahe. Das ist überhaupt eine Grundbeobachtung zu allen arabischen Passagen, der wir noch mehrfach begegnen werden. Wir notieren, daß Kenntnis eines marcionitischen Sonderevangeliums im 11. Jahrhundert verfügbar war. Al-Bīrūnī scheint sogar zu suggerieren, daß Exemplare dieser Bücher nicht selten sind. Ob wir das nicht doch cum grano salis zu nehmen haben, wird man sicher fragen müssen.

## 4. Al-Masʿūdī

Dem Reisenden und Polymathen Abū l-ḥasan ʿAlī al-Masʿūdī, geboren in Baghdad vor 912, gestorben 956 in Fustat (Kairo), verdanken wir vor allem eines der größten Werke arabischer Historiographie, den „Murūǧ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ǧawāhir“ („Die Goldwäschen und die Edelsteinminen“), eine gigantische Weltgeschichte mit reichen – ihrer Tendenz nach oft thaumatographischen – Exkursen zu sämtlichen Themen zwischen Himmel und Erde, abgeschlossen im Jahr von al-Masʿūdīs Tod.[53] Die ältere Übersetzung des Titels „Goldwiesen“ beruht auf einem Mißverständnis. Neben dem etwas älteren Ṭabarī (gest. 923) darf al-Masʿūdī als der größte arabische Historiker überhaupt gelten, dessen weitreichende – auch naturwissenschaftliche, vor allem aber kulturgeschichtliche – Neugier uns eine immense Fülle wertvollster Nachrichten erhalten hat (ein Vergleich mit dem älteren Plinius ist nicht unpassend). Von den Marcioniten ist in seinem Magnum opus mehrfach die Rede, wenn es auch meist nur kleine, verstreute Notizen sind.

Eine der interessantesten Stellen steht im 126. Kapitel, welches dem Kalifat des al-Kāhir (etwa 932-934) gewidmet ist. Dort heißt es in einem Rückblick, daß unter dem Kalifat des dritten Abbasiden al-Mahdī (775-785) verschiedene religiöse

52 Ebd., 27. Vgl. auch die Übersetzung bei COLPE, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung (s. Anm. 26), 242.

53 Benutzt ist die klassische Ausgabe (Text und französische Übersetzung) von Casimir BARBIER DE MEYNARD und Abel PAVET DE COURTEILLE (Maçudi, Les prairies d'or. Texte et traduction, 8 Bände, Paris 1861-1877; die mir vorliegende Ausgabe ist zum Teil Reprint Beirut 1970). Die Übersetzung (ohne Text) wurde teilweise revidiert von Charles PELLAT, Paris 1962ff. (bisher: 1, 1962; 2, 1965; 3, 1971; 4, 1989; 5, 1997). Es existieren verschiedene neuere arabische Drucke (u.a. Beirut 1966, 2 Bände in 4), aber keine abschließende kritische Ausgabe. Zum Charakter des Werkes al-Masʿūdīs vgl. Tarif KHALIDI, Islamic Historiography. The Histories of Masʿûdî, Albany, N. Y. 1975, sowie Ahmad M. SHBOUL, Al-Masʿudi and His World. A Muslim Humanist and His Interest in Non-Muslims, London 1979.

Gruppen verfolgt worden seien. Diese hätten nämlich nach der Übersetzung ihrer Bücher ins Arabische einen beträchtlichen Aufschwung genommen. Explizit genannt werden Mani, Ibn Daisan (also Bardesanes) und Marcion.[54] Es werden dann vier arabische Autoren aufgezählt, die Anhänger dieser Bewegungen gewesen seien; leider erfahren wir nicht, wer präzise welcher Bewegung angehört hat. Als Übersetzer dieser Schriften werden der Perser ʿAbd Allāh Ibn al-Muqaffaʿ (gest. 763) und andere genannt. Dies ist aber einer der fleißigsten Übersetzer wissenschaftlicher und schöngeistiger Literatur ins Arabische überhaupt gewesen (unter anderem der berühmten Fabelsammlung „Kalila wa-Dimna"), weshalb die Konkretion nicht viel besagt und auch Legende sein kann. Ibn al-Muqaffaʿ wurde unter al-Manṣūr als angeblicher Ketzerfreund ins Gefängnis geworfen und starb dort, was die Zusammenstellung seines Namens mit diesen Übersetzungen gefördert haben könnte. Doch wohl falsch ist die Behauptung an derselben Stelle, diese Bücher seien aus dem Persischen bzw. dem Pahlavi übersetzt worden. Mani selbst hat nur ein Buch auf Mittelpersisch geschrieben, das „Šābuhragān"; seine weiteren Schriften waren im Original ostaramäisch.[55] Natürlich wurden sie auch in nicht genauer bekanntem Umfang in die iranischen Sprachen übersetzt. Insofern ist die Notiz nicht unmöglich; allerdings haben wir meines Wissens nichts, was sie stützen könnte. Von marcionitischen Büchern in iranischen Sprachen hören wir sonst nichts. Unter al-Mahdī habe es auch öffentliche Religionsgespräche über diese Bewegungen gegeben, heißt es in al-Masʿūdīs Kontext. Er sagt etwas später explizit, daß der Autor dieser Reminiszenzen Muḥammad ibn Ali ʿAbdi, interessanterweise gebürtig aus Chorasan[56], zur Zeit der Abfassung seines – al-Masʿūdīs – Buches noch lebt (das wäre nur wenige Jahre nach dem Gespräch vor al-Kāhir, welches al-Masʿūdī referiert). Auf diese bemerkenswerte Passage ist in der Forschung mehrfach hingewiesen worden.[57]

Möglicherweise existierte tatsächlich etwa eine Art Anthologie von gnostischen Texten in arabischer Übersetzung, unter denen auch Marcionitisches zu lesen war. Wir sind es gewohnt, die Marcioniten von den Gnostikern zu unterscheiden; in islamischer Perspektive dagegen gehören Manichäer, Daisaniten und Marcioniten als Dualisten fast durchgehend sehr eng zusammen, worauf noch einmal zurückzukommen sein wird, wenn es um unseren letzten Autor geht. Unbestreitbar ist, daß arabische Fassungen manichäischer Texte im 10. und 11. Jahrhundert leicht verfügbar waren, worüber bis heute grundlegend die Dissertation von Carsten Colpe

54 MAÇUDI, Les prairies d'or (s. Anm. 53), Bd. 8, 293.

55 Vgl. DODGE, The Fihrist (s. Anm. 24), Bd. 2, 797, und die Textedition von Manfred HUTTER, Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984, Studies in Oriental Religions 21, Wiesbaden 1992.

56 MAÇUDI, Les prairies d'or (s. Anm. 53), Bd. 8, 289.

57 In ihrer Bedeutung wurde sie schon erkannt von Daniel CHWOLSON, Die Ssabier und der Ssabismus, Bd. 2, St. Petersburg 1856 (Reprint Amsterdam 1965), 787 Anm. 58; vgl. auch COLPE, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung (s. Anm. 26), 229f.

bleibt (Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung, Göttingen 1954), ein auch für unsere Fragestellung sehr lehrreiches Buch, das leider nur in wenigen maschinenschriftlichen Exemplaren existiert.

Al-Masʿūdī spricht noch mehrfach von Marcioniten, meist in engem Zusammenhang mit Manichäern und Daisaniten, das heißt in Listen dualistischer Gruppen.[58] Einmal heißen diese Gruppen „Schwestern des Dualismus"[59]. Sehr merkwürdig ist eine Stelle in seinem 24. Kapitel, wo er die Geschichte der Sassaniden erzählt, dabei auf Mani zu sprechen kommt und die Herkunft des Wortes *zandiq* erklärt (eigentlich sinngemäß „Gnostiker", im Arabischen aber oft faktisch „Manichäer"; ein Wort mit einer komplizierten persischen Vorgeschichte).[60] Mani erscheint hier als Schüler eines „Kardun"[61], der eigentümlich an Kerdon erinnert. Die arabische Namensform mit ihren Varianten erlaubt freilich verschiedene Lesungen: Qārdūn, Qādrūn, Mārdūn, Fādrūn etc. In wenigen byzantinischen Texten wird Mani fälschlich mit Kerdon (bzw. „Kedron") zusammengestellt, ein Irrtum, dessen arabische Rezeption wir also offenbar auch bei al-Masʿūdī beobachten können.[62]

In seiner letzten Schrift „Kitāb at-tanbīh wa-l-'išrāf" (verfaßt im Jahr vor seinem Tod)[63] behauptet al-Masʿūdī, Mani habe in seinem Buch „al-Kanz" (sonst wohlbekannt als „Thesaurus vitae", θησαυρὸς τῆς ζωῆς, „al-kanz al-'iḥyā'i" etc., „Schatz des Lebens") der Widerlegung Marcions ein Kapitel gewidmet[64], worüber wir gerne mehr wüßten. Da Mani ausführlich gegen Bardaisan schrieb, ist die Notiz nicht unglaubwürdig. Christliche Autoren, die über das Buch „Schatz des Lebens" berichten (etwa Augustin, Euodius und Epiphanius), überliefern in bezug auf eine Diskussion über Marcion in diesem Text allerdings nichts. Dieselbe Quelle (der „Kitāb at-tanbīh wa-l-'išrāf") behauptet, Marcion sei Sohn eines Bischofs im Land Harran gewesen.[65] Auch habe er (al-Masʿūdī) in einem leider verlorenen Text ausführlicher über

58 MAÇUDI, Les prairies d'or (s. Anm. 53), Bd. 1, 200.

59 Ebd., Bd. 6, 385f.

60 Asya ASBAGHI, Persische Lehnwörter im Arabischen, Wiesbaden 1988, 149, und jetzt Melhem CHOKR, Zandaqa et zindiqs en Islam au second siècle de l'Hégire. Préface de Daniel GIMARET, Damaskus 1993.

61 So die Transkription in: MAÇUDI, Les prairies d'or (s. Anm. 53), Bd. 2, 167.

62 Vgl. Otakar KLÍMA, Manis Zeit und Leben, Prag 1962, 220f. und 285 Anm. 12 (mit byzantinischen Belegen). Über Kerdon vgl. meinen Artikel Kerdon, in: BBKL 3, Hamm 1992, 1384f.

63 Ediert von Michael J. DE GOEJE in: Bibliotheca geographorum arabicorum, Bd. 8, Leyden 1894. Französische Übersetzung: Bernard CARRA DE VAUX, Le livre de l'avertissement et de la révision, Paris 1896.

64 Text: DE GOEJE (s. Anm. 63), 135,3-18; Übersetzung: Carra DE VAUX, Le livre (s. Anm. 63), 187f. Vgl. Zur Erklärung auch COLPE, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung (s. Anm. 26), 230.

65 CARRA DE VAUX, Le livre (s. Anm. 63), 179. Auf diese eigenartige Behauptung hat schon HAASE, Altchristliche Kirchengeschichte (s. Anm. 5), 351 Anm. 4, aufmerksam gemacht.

die Unterschiede zwischen Mazdak, Mani und den Bardesaniten und Marcioniten gehandelt.[66]

## 5. Aš-Šahrastānī

Wir kommen damit zu unserem in gewisser Hinsicht wichtigsten Autor. Abū-l-Fatḥ Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm aš-Šahrastānī, geboren etwa 1076/77 in Šahrastān in Chorasan, kehrte nach seinem Studium und einem dreijährigen Aufenthalt in Baghdad wieder nach Chorasan zurück, wo er 1153 starb. Dort schrieb er auch 1127/28 seinen „Kitāb al-milal wal-niḥal" („Buch der Religionen und der Sekten").[67] Dieses Buch kann in gewisser Hinsicht als das älteste umfassende religionswissenschaftliche Werk der Weltliteratur gelten. Zwar hat aš-Šahrastānī thematisch einige Vorgänger im 11. Jahrhundert, insbesondere Ibn Ṭāhir al-Baghdādī (gest. 1037/38) und den großen spanisch-arabischen Autor Ibn Ḥazm al-'Andalusī (994-1064), deren Werke aber nicht aš-Šahrastānīs Umfang erreichen und die sich auch stärker auf die islamischen Gruppen konzentrieren (obwohl gerade Ibn Ḥazm auch Nichtmoslems im Blick hat).[68] Aš-Šahrastānīs Buch aber behandelt zu zwei Dritteln seines Umfanges nicht-islamische Religionsgemeinschaften, wobei er sich in hohem Maße um Fairness und Objektivität bemüht.[69] Die christliche Welt hat ein Werk auf vergleichbarem Niveau vor dem 17. Jahrhundert nicht hervorgebracht.

Über die Marcioniten heißt es:

„Les marcionites. Ce sont les adeptes de Marcion.[70] Ils affirment l'existence de deux principes éternels et opposés: l'un est la lumière, l'autre est la ténèbre. Ils affirment aussi l'existence d'un troisième principe, le modérateur médian: c'est lui, la cause du mélange, car les deux principes opposés, dans leur aversion réciproque, ne se mélangent que par le médian.

---

66 Text: DE GOEJE (s. Anm. 63), 101,9-20. Übersetzung: CARRA DE VAUX, Le livre (s. Anm. 63), 145. Vgl. COLPE, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung (s. Anm. 26), 230.

67 Grundlegend ist die ausführlich kommentierte französische Übersetzung: Shahrastani, Livre des religions et des sectes. Traduction avec introduction et notes par Daniel GIMARET et Guy MONNOT, 2 Bände, Collection UNESCO, Leuven 1986-1993. Vgl. auch knapp MONNOT, Islam et Religions (s. Anm. 10), 70.

68 Meines Wissens wurde nur der Teil, der auf die Schiiten bezogen ist, je in eine moderne Sprache übersetzt.

69 „Objective and fairly reliable" nennt der Islamwissenschaftler W. Montgomery WATT sein Werk: Ash-Shahrastānī's Account of Christian Doctrine, Islamochristiana 9, 1983, (249-259) 249. Im Anschluß an eine Übersetzung von Šahrastānīs Referat der drei großen christlichen Konfessionen (Melkiten, Jakobiten und Nestorianer) schreibt Watt: „The general impression given by ash-Shahrastānī's account of the Christian sects is that he had become fascinated by some aspects of Christian teaching and perhaps also a bit puzzled" (258).

70 „Ce ... Marcion": Dieser Satz fehlt in vielen Handschriften: GIMARET/MONNOT, Shahrastani (s. Anm. 67), Bd. 2, 669 Anm. 83.

Ils disent que le médian est quant au rang, inférieur à la lumière et supérieur à la ténèbre. Notre monde a resulté du rassemblement et du mélange. D'après certains d'entre eux, il n'y a eu de mélange qu'entre la ténèbre et le modérateur, car celui-ci est plus près d'elle. Elle se mélangea à lui pour s'y trouver bien et jouir de ses agréments. La lumière envoya alors au monde mélangé un esprit christique (c'est l'Esprit de Dieu et son Fils), par pitié du modérateur sain qui était tombé dans le filet de la maudite ténèbre, pour le sauver des liens du Démon. Quiconque suit (l'Esprit christique), n'a pas de rapports avec les femmes et s'abstient des viandes grasses, échappe et se sauve. Quiconque s'oppose à lui, se perd et périt.

Si nous affirmons l'existence du modérateur, disent-ils, c'est que la lumière, à savoir Dieu (qu'Il soit exalté!), ne peut pas se mêler au Démon. De plus, les deux (principes) opposés ont par nature une aversion réciproque, et s'excluent l'un l'autre par tout eux-mêmes: comment admettre qu'ils se rassemblent et se mélangent? Il faut donc un médiateur qui se tienne en dessous de la lumière et au-dessus de la ténèbre, et par qui se produise le mélange.

C'est contraire à ce que disent les manichéens. Bardesane[71], il est vrai, est le plus ancien. Mais Mani, en lui prenant sa doctrine, s'opposa à lui quant au modérateur. C'est aussi contraire à la doctrine de Zoroastre. Car il affirme l'opposition de la lumière et de la ténèbre, tandis que (Marcion)[72] affirme que le modérateur est comme un juge entre les deux adversaires, joignant les deux opposés: sa nature et sa substance ne peuvent donc pas venir de l'un des adversaires. Mais c'est Dieu (à Lui la puissance et la gloire!) qui n'a ni opposé ni égal.“[73]

Wir merken sofort auf: aš-Šahrastānī stammt aus Chorasan, wo an-Nadīm weniger als 150 Jahre früher die Existenz öffentlich identifizierbarer marcionitischer Gemeinden behauptet hatte. Seine Sachkenntnis ist erstaunlich und differenziert, wenn auch der religionsphilosophische Aspekt, das heißt der Dualismus und die Prinzipienlehre, im Vordergrund stehen. Unterschiede zum Manichäismus werden erkannt und hervorgehoben, ebenso Meinungsverschiedenheiten unter den Marcioniten selbst über das Dritte Prinzip, wie sie (etwa in der Diskussion über Prepon) auch im älteren Marcionitismus bezeugt sind. In seiner Prinzipienlehre besaß der Marcionitismus offenbar von früher Zeit an eine beträchtliche Bandbreite, die ihn von der philosophischen Stringenz anderer Schulen unterscheidet und seinen durchaus unphilosophischen Grundansatz illustriert.

---

71 GIMARET/MONNOT, Shahrastani (s. Anm. 67), Bd. 2, 669f. Anm. 88, erwägen, ob hier ursprünglich „Marcion“ gestanden haben müßte. Aber eine Zwischenbemerkung über Bardaisan, von dem der Abschnitt direkt vor demjenigen über Marcion handelt, ist auch hier möglich.

72 Anders hier die deutsche Übersetzung von HAARBRÜCKER (s. folgende Anm.), 296, der den Satz noch auf Zarathustra bezieht. Beide Auffassungen sind sachlich schwierig. Die oben gegebene französische Übersetzung verleiht dem mittleren Prinzip einen Rang, den man sich auch in einem stärker an Mani angenäherten (synkretistischen) Marcionitismus kaum vorstellen kann. Haarbrückers Übersetzung läßt an zervanitische Spekulationen denken.

73 Übersetzung: GIMARET/MONNOT, Shahrastani (s. Anm. 67), Bd. 1, 669f. (eine ältere deutsche Übersetzung steht bei Theodor HAARBRÜCKER, Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen. Erster Teil, Halle 1850 [Nachdruck Hildesheim 1969], 295f.). Es folgt ein eigentümlich deplaziertes Zitat des Muhammad b. Šabīb (eines Mu'taziliten des 9. Jahrhunderts) über die Bardesaniten, dann ein längerer Abschnitt über die Kantäer (mit einer Analyse ihrer Transmigrationslehre).

Hier können wir nun einmal auch etwas über eine Quelle sagen (anders als im „Fihrist"). Aš-Šahrastānī nennt nämlich zu seinem langen Mani-Referat selbst Abū ʿĪsā al-Warrāq als Quelle, was bei der engen Zusammengehörigkeit der Passagen über die *ṯanawiyya*, die Dualisten, auch für den Marcion-Abschnitt zutreffen dürfte. Dies hat nun eine erfreuliche Bestätigung erfahren, als auch von aš-Šahrastānī unabhängige Manuskriptzeugen für den Text des al-Warrāq aufgetaucht sind (s.o. 1.).

Im Rahmen einer allgemeinen Geschichte der Häresiologie bzw. des Überganges von einer Häresiologie zu einer Religionswissenschaft – aš-Šahrastānī steht genau an dieser Schwelle – ist es nun interessant, wie unser Autor die Marcioniten einordnet.[74] Neben den islamischen Gruppen stehen die Vertreter der Völker des Buches (*'ahl al-kitāb*), also die Inhaber von Offenbarungsschriften (Juden, Samaritaner und Christen). Die Christen werden eingeteilt in Melkiten, Nestorianer und Jakobiten. Daneben stehen die Besitzer von Pseudo-Offenbarungsbüchern, also solche, die im Koran nicht erwähnt und nicht anerkannt werden, die Magier (mit Zoroastriern, Zurvaniten und den Vertretern der alten iranischen Volksreligion), und zweitens die Dualisten (*ṯanawiyya*). Diese wiederum werden in fünf Gruppen eingeteilt, Manichäer, Mazdakiten, Daisaniten (also Anhänger des Bardesanes), Marcioniten und zuletzt die *kantawiyya*, die sich wohl mit den Mandäern berühren. In einem letzten Abschnitt folgen die Religionen, die nicht auf authentischen Offenbarungen beruhen, vornan wieder die Sabier, dann die griechischen Philosophen, die vorislamischen Araber und die diversen Religionen Indiens, die mit großer Sachkenntnis referiert werden.

Man wird wiederum beachten müsse, daß die Marcioniten ganz mit Manichäern und Daisaniten, nicht aber mit Nestorianern, Katholiken und Jakobiten zusammengesehen werden. Darin wirkt vielleicht christliche Häresiologie nach (vgl. unten zu Theodor bar Konai). Eine Ausnahme unter den islamischen Arabern ist Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī (gest. 1013) im „Kitāb at-tamhīd" 6 (um das Jahr 1000), der unter dem Oberbegriff „Dualisten" explizit nur Marcioniten und Bardesaniten (und zwar relativ ausführlich) widerlegt, die Manichäer in diesem Kontext aber nicht einmal erwähnt.[75]

Inhaltlich fällt bei allen genannten arabischen Autoren die Konzentration auf die Prinzipienlehre auf, neben wenigen Notizen zu Kult und Askese, während wir über Marcion als Person kaum etwas erfahren. Auch der biblische Grundansatz des Marcion (radikalisierter Paulinismus) ist in den islamischen Quellen nicht mehr sichtbar. Verglichen mit den syrischen Autoren der islamischen Epoche sind die arabischen durchgehend – *sit venia verbo* – vornehmer, weniger polemisch und stärker philosophiegeschichtlich ausgerichtet. Für die ersteren mag an dieser Stelle der Hinweis auf Theodor bar Konai (Lehrer an der Schule von Kaschkar im späten 8. Jahrhundert,

74 Vgl. die tabellarische Übersicht bei GIMARET/MONNOT, Shahrastani (s. Anm. 67), Bd. 1, 17-20.

75 Der Text – auf dessen Besprechung ich hier verzichten muß – ist übersetzt bei MONNOT, Islam et Religions (s. Anm. 10), 165 (zuerst 1977).

also auf dem Höhepunkt abbasidischer Macht)[76] genügen, der in seinem ostsyrischen „Liber scholiorum" die Marcioniten eingehend bespricht (XI 36; vgl. 37f. und weiter IX 16,7 zusammen mit den Manichäern sowie X 1,32 zwischen Manichäern und Dositheanern)[77] und sie bzw. Marcion selbst auch sonst regelmäßig erwähnt (vgl. noch II 100; VI 29; IX 5,9), aber nichts von vorfindlichen, etwa ihm persönlich bekannten marcionitischen Gemeinden erkennen läßt.

## 6. Fakhr ad-Dīn ar-Razī

Der große (auch im Islam immer umstrittene) Theologe, aristotelische Philosoph und Korankommentator Fakhr ad-Dīn ar-Razī (gest. 1029) hat in einem weniger bekannten persischen Text – den Guy Monnot zuerst in Übersetzung vorgelegt hat – eine ungewöhnliche Verortung der Marcioniten vorgenommen, die wir hier nur anhangsweise erwähnen können. Es heißt in dieser knappen (etwa drei Seiten langen) Übersicht über alle Religionen: „Brève description des doctrines des infidèles. Les grandes sectes des chrétiens sont trois: les melkites, les jacobites, les nestoriens. Les grandes sectes des juifs sont les Karaïtes, les disciples d'Abū 'Isā al-'Iṣfahānī, les *maghāriyya* et les Samaritains [...]. Les grandes sectes des Guèbres[78] sont les bardesanites, les manichéens, les zoroastriens, les marcionites et les mazdakites."[79] Diese Klassifikation ist insgesamt aš-Šahrastānī verpflichtet, verwendet aber „Geber" (*gabrī*, eigentlich: „Zoroastrismus"; zu: *gabr*, *gabrak*, *gawr* „Feueranbeter, Zoroastrier"[80]) als Oberbegriff für alle dualistischen Gruppen, unter denen neben Manichäern und anderen Gnostikern dann auch wieder die Marcioniten erscheinen. Das ist singulär

---

76 Alle Stellen nach der Seert-Rezension (die Urmia-Rezension enthält keine weiteren Belege). Übersetzung durch Robert HESPEL und René DRAGUET: CSCO 431. 432. 448. 465, Leuven 1981-1984.

77 Sehr merkwürdig ist die Stelle XI 86, welche einen häresiegeschichtlichen Zusammenhang zwischen Mandäern (für die Theodor bekanntlich einer der frühesten und besten Zeugen ist), Dositheanern und Marcioniten behauptet und auch sonst viele erklärungsbedürftige Detailinformation besitzt. In der klassisch-mandäischen Literatur, soweit ich sie überblicke, existiert keine direkte Erwähnung Marcions, doch könnte die massive mandäische Polemik gegen das Christentum als die Ehe ablehnende und asketische Religion (der Grundvorwurf gegen das Christentum aus mandäischer Sicht) zumindest teilweise auf Kontakte mit Marcioniten zurückgehen.

78 Der persische Text hat *gabrān*.

79 MONNOT, Islam et Religions (s. Anm. 10), 37.

80 Zu diesem Wort – im Neupersischen die ehemals gängige, wenn auch heute als pejorativ empfundene Bezeichnung der Zoroastrier – vgl. Karl LOKOTSCH, Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs, Heidelberg ²1975, 50 Nr. 632, sowie besonders Mansour SHAKI, Art. Gabr, in: Encyclopaedia Iranica 10, New York 2001, 239f. Das Wort dürfte etymologisch mit aramäisch *GBR'* „Mann" zusammenhängen, hat sich diesem gegenüber aber semantisch verselbständigt.

und entspricht auch nicht der sonstigen Sprachregelung ar-Razīs.[81] Die enge Zusammenstellung der christlichen Gnosis mit originär iranischen (zoroastrischen) Gruppen ist auffällig, bedenkt man die scharfe Polemik, mit der zoroastrische Theologen sowohl in sassanidischer als auch in islamischer Zeit die christliche Gnosis und besonders den Manichäismus angegriffen haben.

## 7. Schlußbemerkungen

Welche Bedeutung haben die hier zusammengestellten Notizen? Wir sind deutlichen Indizien dafür begegnet, daß vom 8. bis 10. Jahrhundert Marcioniten als solche in verstreuten Splittergruppen noch kenntlich waren. Von besonderer Bedeutung war dabei der Ostiran, wo es natürlich auch viele Nestorianer gab. Marcioniten auf sassanidischem Reichsgebiet (ἐν τῇ Περσίδι) erwähnte freilich schon Epiphanius (pan. XLII 1,2 = GCS 31, 94,3f.), aber unsere Nachrichten führen bis ins 10./11. Jahrhundert. Dabei haben wir nur eine Auswahl an Autoren berücksichtigt; eine vollständige Sichtung könnte vielleicht noch weiteres zutage fördern. So hat der letzte große mu'tazilitische Theologe und Polemiker 'Abd al-Ǧabbār (934-1025) in seinem „al-Muġnī fi 'abwāb at-tawḥīd wa-l-'adl" neben langen Passagen, die sich kritisch mit der Theologie der großen christlichen Konfessionen auseinandersetzen, auch einiges über Marcion.[82] Andere Häresiographen erwähnen Marcion nur en passant; so widmet ihm der wichtigste asch'aritische Polemiker al-Baghdādī (gest. 1037) in seinem „'Uṣūl ad-dīn" nur zwei Zeilen.[83]

Weiter überrascht insgesamt die Qualität der islamisch-arabischen Notizen, die ähnlich denjenigen über Mani[84] differenziert, nicht immer zutreffend, aber doch um Fairness bemüht auch christliche Randgruppen sichten. Die islamische Berichterstattung über das Christentum steht in ihrer Qualität bis in die frühe Kreuzzugszeit weit über allem, was Christen über den Islam und zum Beispiel über das Leben Mohammeds[85] zu berichten wußten. Die Behauptung, nach dem 5. Jahrhundert sei

81 Vgl. MONNOT, Islam et Religions (s. Anm. 10), 38.

82 Vgl. VAJDA, Le témoignage (s. Anm. 22), 36f. (Übersetzung), und allgemein zu 'Abd al-Ǧabbār s. MONNOT, Islam et Religions (s. Anm. 10), 65f.207-259.

83 „[Les Marcionites] pensent que les corps constituent trois genres, Lumière, Ténèbres et un troisième, intermédiaire, faisant l'équilibre; c'est ce dernier qui est cause du mélange des deux autres" (Übersetzung bei VAJDA, Le témoignage [s. Anm. 22], 34). Zu seinem häresiographischen System insgesamt vgl. Henri LAOUST, La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdādī, Revue des études islamiques 29, 1961, 19-59.

84 Grundlegend und unentbehrlich bleibt die großartige, leider nie gedruckte Studie von COLPE, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung (s. Anm. 26).

85 Vgl. Norman DANIEL, Islam and the West. The Making of an Image, 2nd revised ed. Oxford 1993 (zuerst 1960), und jetzt zusammenfassend Clinton BENNETT, In Search of Muhammad, London/New York 1998, bes. 69-92: „Non-Muslim Lives of Muhammad: from the 7th to the 16th Centuries".

von Marcioniten nur noch im häresiologischen Erinnerungsakt, aber nicht mehr aktuell die Rede, ist zwar für den Westen, aber dezidiert nicht für den Orient zutreffend. Das Material könnte durchaus noch zu vermehren sein; insbesondere müßten die arabischen Geographen und Reiseschriftsteller gesichtet werden, ebenso die Lokalhistoriker, von denen viele niemals in eine westliche Sprache übersetzt wurden und die damit leicht übersehen werden können. Das Ergebnis dürfte etwa für ein potentielles marcionitisches Erbe zum Beispiel bei den armenisch-kleinasiatischen Παυλικιανοί des 7. bis 9. Jahrhunderts nicht gleichgültig sein, die bekanntlich ebenfalls das Alte Testament und Teile des Neuen Testaments verwarfen, eine Zwei-Götter-Theologie vertraten und sich als die wahren Paulusschüler sahen (Hauptquelle ist Petros Sikeliotes; gest. nach 871). Theodor Zahn[86] sah einen solchen Zusammenhang über jenen Diakon vermittelt, der aus syrischer Gefangenschaft heimkehrend um 660 bei dem Armenier Konstantin in Mananalis bei Samosata gastliche Aufnahme fand, welcher uns dann wiederum als Stifterpersönlichkeit der paulicianischen Bewegung genannt wird. Er schenkte Konstantin zwei Bücher, die er aus Syrien mitgebracht hatte und die im folgenden die einzigen kanonischen Schriften der Paulicianer darstellen sollten. Das erste enthielt den Vier-Evangelienkanon, das zweite 15 Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief und Laodizenerbrief, der hier offenbar nicht wie bei Marcion mit dem Epheserbrief identisch war). Alle anderen neutestamentlichen Schriften waren nicht Teil des paulicianischen Kanons, ebensowenig das Alte Testament. Hierin könnte in der Tat ein Nachhall marcionitischer Theologie zu sehen sein, wenn auch offenbar in einer gegenüber dem Marcionitismus der früheren Zeit entwickelten und vielleicht der Großkirche angenäherten Form.[87]

Jedenfalls kann die Frage nach den subkulturellen Unterströmungen, welche in die dualistischen Bewegungen des Mittelalters eingeflossen sind, nicht unabhängig von derjenigen nach potentiellen kommunikativen Vermittlungen gestellt werden, und in diesem Kontext sind auch verstreute Zeugnisse für marcionitische und mehr noch natürlich für manichäische Gemeinden von beträchtlichem Interesse. Arthur Vööbus hat vermutet, Marcioniten seien im 4. und 5. Jahrhundert in großer Zahl in das sassanidische Reich ausgewandert, weil ihnen die Entfaltungsmöglichkeiten auf römischem Territorium genommen wurden.[88] Man wird sich an die berühmten (recht angeberischen) Aussagen des Theodoret von Kyros erinnern, acht ganze Dörfer vom marcionitischen zum katholischen Glauben bekehrt zu haben. Die west- und oströmische Reichspolitik im 4. und 5. Jahrhundert schränkte die religiöse Freiheit

86 Theodor ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 2,2, Erlangen/Leipzig 1892 (Nachdruck Hildesheim/New York 1975), 438-447.

87 Ähnlich (mit Variationen) Ioan COULIANO, Une branche populaire du Marcionisme. Le Paulicianisme, in: DERS., Les gnoses dualistes d'Occident, Paris 1990, 223-232; R. Joseph HOFFMANN, The Paulician Heresy. A Reappraisal, Patristic and Byzantine Review 2, 1983, 251-263. Skeptisch-zurückhaltend ist Wassilios KLEIN, Art. Paulicianer, in: TRE 26, Berlin/New York 1996, (127-129) 128.

88 VÖÖBUS, History of Asceticism (s. Anm. 30), Bd. 1, 47f.

heterodoxer christlicher Gruppen sukzessive immer mehr ein. Insofern ist die These von Arthur Vööbus plausibel. Allerdings haben christliche Sondergruppen ohne Frage auch an den Verfolgungen der Christen im sassanidischen Imperium partizipiert[89], wo zumindest theoretisch auf Konversion, das heißt Abfall von der zoroastrischen Religion, immer die Todesstrafe stand, wenn auch bestehende Kirchen (das heißt natürlich vor allem die Nestorianer) in geringem Umfang meist geduldet wurden und das Christentum nie vollständig verboten war.[90] Die islamische Eroberung der irakischen und iranischen Länder im 7. Jahrhundert wurde von den Christen offenbar weithin begrüßt, zumal sie im folgenden tatsächlich eine kurze Phase größerer Freiheit und gemeindlicher Konsolidierung erleben konnten[91], namentlich unter der Samanidenherrschaft. Im Schatten dieses iranischen Christentums (man wird auch an die umfängliche sogdisch-christliche Literatur denken dürfen) hielten sich auch gnostische und gnosisnahe Gruppen über mehrere Jahrhunderte, insbesondere Manichäer und offenbar auch Marcioniten. In der Kreuzzugsära hören wir von Marcioniten nichts mehr, während die Manichäer noch längere Zeit im Bereich der Seidenstraße und in China Gemeinden besaßen und Einfluß bis nach Tibet ausübten.[92]

Weniger zwingend dürfte dagegen Harnacks These sein, die letzten Marcioniten seien in den Manichäern aufgegangen.[93] Das könnten wir außerhalb des römischen Imperiums und seiner Nachfolger allenfalls daraus schließen, daß diese mit jenen oft zusammen genannt werden, was alte häresiologische Tradition ist.[94] Die Lexika jedenfalls stellen es oft so dar, als ob wir nach dem 5. Jahrhundert nichts Aktuelles

89 Vgl. Arthur CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides, Kopenhagen $^{2}$1944 (Reprint Osnabrück 1971), 267.

90 Vgl. ebd., 258-315; Jes P. ASMUSSEN, Christians in Iran, in: Ehsan YARSHATER (Hg.), The Cambridge History of Iran, Bd. 3 (2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge u.a. 1983, 924-948. Vgl. auch über die Westkontakte iranischer Christen allgemein Wolfgang HAGE, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, ZKG 84, 1973, 174-187.

91 Vgl. James R. RUSSELL, Art. Christianity I. In Pre-Islamic Persia. Literary Sources, in: Encyclopaedia Iranica 5, Costa Mesa, Calif. 1992, (523-528) 526. Der ermordete letzte persische Kaiser Yezdegird III. erhielt 651 sein Grab als barmherzige Gabe durch den nestorianischen Bischof von Merv (ebd., 524; vgl. CHRISTENSEN, L'Iran [s. Anm. 89], 508).

92 Die Literatur über chinesische Manichäer ist sehr reich und muß hier nicht genannt werden. Über Einflüsse in Tibet vgl. Géza URAY, Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries, in: Contributions on Tibetan Language, History and Culture, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 10, Wien 1983, 399-429. In Ladakh ist eine sogdisch-christliche Inschrift des 9. Jahrhunderts gefunden worden, die eine christliche Gesandtschaft aus Samarkand nach Tibet bezeugt (SIMS-WILLIAMS, Art. Christianity [s. Anm. 31], 532).

93 HARNACK, Marcion$^{2}$ (s. Anm. 4), 400*, der das explizit freilich nur von den westlichen (römischen) Marcioniten behauptet.

94 Nichts weiter hierfür besagt es, daß Marcion auch in manichäischen Texten genannt wird. Auch dieses wußte natürlich schon HARNACK, Marcion$^{2}$ (s. Anm. 4), 434f.*.

mehr von Marcioniten hörten.[95] Harnack sagt gar über Eznik von Kolb: „Mit dieser sehr respektablen Berichterstattung eines armenischen, aber griechisch erzogenen Theologen schließt die beachtenswerte orientalische Überlieferung über Marcion; denn was später überliefert ist, ist ganz unselbständig und wertlos [...]“[96]. Dieses kann nach dem Gesagten nicht aufrechterhalten werden. Legendär klingt das, was wir aus arabischen Quellen gehört haben, nicht. Eine Reihe von Details sind schwerlich als Erfindung vorstellbar, zumal sie keinem häresiologischen Zweck dienen. Die inhaltliche und offenbar auch soziale Nähe zum Manichäismus überrascht nicht. Es ist ja auch heute so, daß kleine Minoritätsreligionen untereinander oft einen engen Zusammenhalt haben und gewissermaßen eine subkulturelle Szene darstellen, die aus ihrem Widerstand gegen die Mehrheitsreligion lebt. Auch religiös und theologisch wenig zusammenhängende Gruppen können sich dann in einer Außenperspektive als benachbart darstellen.[97] Im Fall der iranischen Marcioniten waren die Mehrheitsreligionen der Islam und in geringerem Umfang das nestorianische Christentum.[98] Wie so oft liegt über dem Verklingen einer religiösen Bewegung ein nicht minderes Geheimnis als über ihren ersten Anfängen.[99]

95 Selbst Barbara ALAND schreibt vereinfachend: „Die Kirche der Markioniten besteht, bes. im Osten, teilweise bis ins 5. Jahrhundert“ (Art. Markion, in: LThK[3] 6, Freiburg i.Br. u.a. 1997, [1392f.] 1393).

96 HARNACK, Marcion[2] (s. Anm. 4), 380*. Über Eznik von Kolb vgl. W. HAGE (s.o. S. 29-37) sowie aus der älteren Literatur Vincent ERMONI, Marcion dans la littérature Arménienne, ROC 1, 1896, 461-480.

97 Dies darf nicht mit einer Neigung zum Synkretismus verwechselt werden. W. Hage hat an den christlichen Zeugnissen der Turfanoase gezeigt, wie christliche Gruppen des zentralasiatisch-iranischen Raumes im engen interkulturellen Kontakt mit Manichäern, Buddhisten, Moslems und anderen doch ihre religiöse Identität energisch zu bewahren wußten: W. HAGE, Das Christentum in der Turfan-Oase, in: Walther HEISSIG/Hans-Joachim KLIMKEIT (Hg.), Synkretismus in den Religionen Zentralasiens, Studies in Oriental Religions 13, Wiesbaden 1987, 46-57 (revidierte englische Übersetzung in: W. HAGE, Syriac Christianity in the East, Kottayam [Indien] 1988, 42-54).

98 Dessen Einfluß man nicht unterschätzen darf: als 1258 die Armee des Il-Khans Hülägü Baghdad eroberte, erhielt der nestorianische Patriarch das Gebäude des Kalifenpalastes als Geschenk.

99 Daß Marcion gar einen bleibenden Beitrag zum heutigen interkulturellen und interreligiösen Gespräch leisten könne, hat Heikki RÄISÄNEN in einer bemerkenswerten Studie behauptet: Marcion, Muhammad and the Mahatma. The Edward Cadbury Lectures at the University of Birmingham 1995/96, London 1997, 64-80. Man denke im übrigen auch an Ernst BLOCHs bemerkenswerten Text über Marcion: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, Kap. 53, 2, S. 1499f. Die mit diesen weitreichenden Thesen aufgeworfenen Fragen können an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

# Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien

## Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung

ULRICH SCHMID

„Es ist Zeit geworden, dass die Evangelien-Kritik von dem Hypothesen-Wesen, diesem Suchen von Wahrscheinlichkeiten oder bloßen Möglichkeiten, wobei am Ende Alles möglich und ein unendliches, unerträgliches Schwanken unüberwindlich ist, ablasse und das werde, was sie sein soll, die Erforschung des Sichern und Festen in dem schwankenden Boden der ersten christlichen Zeit, die Bestimmung des Klaren und Lichten auf dem von so vielen Irrlichtern halbdunklen Gebiet [...]. Kurz die Hypothesen-Kritik muss endlich der geschichtlichen Kritik weichen, und von diesem Standpunkt aus ist hier die alte, neuerdings aber mit allem Recht wieder so lebendig gewordene Streitfrage über das Lucas- und das Marcion-Evangelium sowie die betreffenden anderen Evangelien-Documente in Angriff genommen, auf diesem Boden wird sie nun auch wohl im Wesentlichen sowol als hinsichtlich der meisten Einzelheiten, über die man bis jetzt noch sehr different oder schwankend war, hoffe ich, um so sicherer gelöst sein, als diese Untersuchungen auf den Schultern der vielseitigen bisherigen Forschungen, namentlich *Hahn's*, *Ritschl's*, *Baur's* und der ganz besonders verdienstlichen von *Hilgenfeld* so wie meiner eigenen frühern ruht, deren wesentlicher Gehalt hier zusammengefaßt vorliegt, wenn meine Resultate auch sowol hinsichtlich der Textbestimmung als der Erklärung und Kritik von den frühern nicht wenig abweichend geworden ist."[1]

Nicht nur die eigentümliche Orthographie – wiewohl zu Teilen jüngst wieder möglich geworden – und Syntax, nicht nur der nicht mehr so geläufige wissenschaftstheoretische Optimismus, sondern vor allem die Wolke der aufgebotenen Zeugen weist den zitierten Text der Mitte des vorvergangenen Jahrhunderts zu. Aus zwei Gründen steht dieses Testimonium von Gustav Volkmar aus dem Jahre 1852 am Beginn der hier vorgelegten Überlegungen zu Marcions Evangelium in seinem Verhältnis zu den neutestamentlichen Evangelien. Zum einen wird daran deutlich, wie lange dieser Gegenstand schon besprochen und mit welcher Intensität um seine „geschichtliche" Deutung gerungen wurde. Dabei ging es hauptsächlich um die Frage, ob das marcionitische Evangelium – wie von den Kirchenvätern unisono behauptet – wirklich eine theologische Bearbeitung des kanonischen Lukasevangeliums darstellt oder letzteres nicht doch eine antimarcionitische Bearbeitung des

1 Gustav VOLKMAR, Das Evangelium Marcions. Text und Kritik mit Rücksicht auf die Evangelien des Märtyrers Justin, der Clementinen und der apostolischen Väter. Eine Revision der neuern Untersuchungen nach den Quellen selbst zur Textbestimmung und Erklärung des Lucas-Evangeliums, Leipzig 1852, V-VI (Vorwort).

marcionitischen Evangeliums sei; dafür hatten sich vor allem Albrecht Ritschl[2] und ihm zustimmend Ferdinand Christian Baur[3] ausgesprochen. Interessant ist nun, daß das sich in Volkmars Vorwort artikulierende Bekenntnis zur „geschichtlichen Kritik“ sein aufklärerisches Pathos nicht etwa im Gegenüber zu einer irgendwie gearteten ‚orthodoxen‘ oder ‚dogmatisch-theologischen‘ Betrachtungsweise gewinnt. Der Gegner ist vielmehr die „Hypothesen-Kritik“, die Volkmar im weiteren Verlauf seiner Studie konkret am Beispiel Baurs angreift[4]. Dies verdient um so mehr Beachtung, da Volkmar ja ein Schüler Baurs war und in einer ersten Arbeit zu diesem Gegenstand[5] noch eine seinem Lehrer und Ritschl sehr viel näherstehende Position vertreten hatte. Volkmar war zunächst – wie der zeitgleich veröffentlichende Adolf Hilgenfeld[6] – davon ausgegangen, daß, gegen Ritschl und Baur, die Priorität zwar dem Lukasevangelium zukomme. Gleichwohl gebe es in der jetzigen Gestalt des Lukasevangeliums noch deutliche Spuren einer antimarcionitischen Redaktion. Diese vermittelnde Position wird in Volkmars Arbeit von 1852 ausdrücklich revoziert: „Kurz unser Lucas-Evangelium zeigt sich [...] *wenigstens seinem ganzen Umfang nach* als das ursprüngliche, so schon von Marcion vorgefunden und von ihm nur nach seiner speciellen Tendenz verkürzt u. verändert“[7]. 70 Jahre später ist diese Position wissenschaftliches Allgemeingut: „Dass das Evangelium Marcions nichts anderes ist[,] als was das altkirchliche Urteil von ihm behauptet hat, nämlich ein verfälschter Lukas, darüber braucht kein Wort mehr verloren zu werden“[8]. Soweit ich sehe, ist diese Position auch heute noch weitgehend Konsens[9], und Volkmar hatte mit

---

2 Albrecht RITSCHL, Das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lucas, Tübingen 1846.

3 Ferdinand Christian BAUR, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen 1847, 393ff.

4 Ein Beispiel dafür ist etwa die Streitfrage, ob der Abschnitt Lk 11,25-38 eine Streichung Marcions oder eine Interpolation eines antimarcionitischen Redaktors darstelle. VOLKMAR, Das Evangelium Marcions (s. Anm. 1), 11-12 (Hervorhebungen im Original), zitiert dazu BAUR: „‚Weit mehr aber als der Zusammenhang spricht für die Wahrscheinlichkeit[,] dass sie [die Stelle Lk 11,29-35] ursprünglich nicht in dem Text stand, dass sie überhaupt ganz das Ansehn einer Interpolation hat‘“, und repliziert darauf: „Die Stelle *ist* interpoliert, weil sie interpoliert *scheint!* – darauf reduziert sich hier und noch mehr als einmal [...] das Urtheil *Baur's*, ohne weiter anzudeuten, worin anders als in seiner bestimmten Art, die Sachen anzusehn, dieser Schein bestehe.“

5 Gustav VOLKMAR, Über das Lucas-Evangelium nach seinem Verhältniss zum Evangelium Marcion's und nach seinem dogmatischen Charakter mit besonderer Rücksicht auf die kritischen Untersuchungen *Ritschl's* und *Baur's*, ThJb(T) 9, 1850, Heft I, 110ff.; Heft II, 185ff.

6 Adolf HILGENFELD, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Evangelien-Literatur, Halle 1850.

7 VOLKMAR, Das Evangelium Marcions (s. Anm. 1), 256 (Hervorhebung im Original).

8 Adolf VON HARNACK, Marcion – Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, Leipzig ²1924, 240*.

9 Eine abweichende Stimme ist die von John KNOX, Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon, Chicago 1942, 77-113. Auf Seite 81 beruft sich KNOX

seinem Buch von 1852 entscheidenden Anteil an der Herbeiführung dieses Konsenses. Die geglückte „geschichtliche“ Neubegründung der Kirchenväterposition durch Volkmar wird um die Wende zum und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Theodor Zahn[10] und Adolf von Harnack[11] noch ausdrücklich gewürdigt. Grund genug, zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Rahmen eines Beitrages zu Marcions Evangelium an Volkmars bahnbrechende Untersuchung zu erinnern. Auch darum also das lange Zitat aus dem Vorwort der besagten Arbeit.

Da sich heute also überwiegend die These durchgesetzt hat, Marcions Evangelium sei eine bearbeitete Fassung des kanonisch gewordenen Lukasevangeliums und nicht etwa umgekehrt, lauten die beiden wichtigsten Rückfragen an Marcions Evangelium:

1) Hatte Marcion den Vier-Evangelien-Kanon schon vorgefunden?, und

2) warum hat er das Lukasevangelium als Grundlage seines Evangeliums gewählt?

## 1. Hatte Marcion den Vier-Evangelien-Kanon schon vorgefunden?

Diese Frage haben sowohl Zahn[12] als auch Harnack[13] bejaht. Vehement verneint wurde sie dann vor allem von Hans von Campenhausen[14]. Theo K. Heckel legte jüngst einen Indizienbeweis vor, der „einen Verbund von mehreren Evangelien als Voraussetzung des Markion“[15] nahelegen soll. Versucht man eine grobe Zusammenfassung dieser Diskussionen, so sind es für Zahn und Harnack vor allem einige Bemerkungen des Irenäus und Tertullians, die diese in der Auseinandersetzung mit

---

mit großer Emphase auf die von HILGENFELD und VOLKMAR erreichte vermittelnde Position: „a new view which denied both that Luke was derieved from Marcion and that Marcion was derieved from the canonical Luke“ (ebd., Anm. 17: „This point is of the greatest importance and is constantly ignored.“). Ich habe keine Erklärung dafür, warum sich KNOX nur auf VOLKMARs Publikation von 1850 beruft, ohne dessen eigenes ausdrückliches Abrücken von den dort vertretenen Positionen auch nur zu nennen. Es ist allerdings bezeichnend, dass diese verkürzte Sicht der Forschungsgeschichte unter ausdrücklicher Bezugnahme auf KNOX fortgeschrieben wird: „KNOX concurred in the conclusion established in Germany after much debate on the relation between Marcion's Gospel and canonical Luke“ (H. Philip WEST, Jr., A Primitive Version of Luke in the Composition of Matthew, NTS 14, 1967-68, [75-95] 75).

10 Theodor ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 1. Band: Das Neue Testament vor Origenes, Zweite Hälfte, Erlangen/Leipzig 1889, 630.

11 HARNACK, Marcion (s. Anm. 7), 177*f.

12 ZAHN, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I/2 (s. Anm. 10), 653-680.

13 Adolf VON HARNACK, Neue Studien zu Marcion, TU 44/4, Leipzig 1923, 21f.

14 Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968, 184-186, Anm. 39.

15 Theo K. HECKEL, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, Tübingen 1999, 331.

Marcion gemacht haben und die anzudeuten scheinen, daß Marcion explizit andere Evangelien bekämpft, bzw. „das Evangelium als Ganzes" abgewiesen hätte (*totum rejiciens evangelium*). Diese letzte Formulierung stammt von Irenäus (haer. III 11,9) und fällt direkt nach seinen berühmten Ausführungen über die gottgewollte präzise Vierfältigkeit des einen Evangeliums (haer. III 11,8). Zahn und Harnack zufolge verberge sich hinter jenen Bemerkungen der Marcion bestreitenden Väter ein konkretes Wissen, das diese aus marcionitischen Quellen selbst geschöpft hätten. Campenhausen hält dem entgegen, daß die Quellen von keinen namentlich genannten Evangelium berichten, das Marcion explizit abgelehnt hätte, geschweige denn von einem Vier-Evangelien-Kanon. Überdies wären die von Zahn und Harnack genannten Belege durch die anachronistische Betrachtungsweise des Irenäus und Tertullians verzerrt. Diese sei dadurch geprägt, daß „Markion nicht nur Lukas ‚verstümmelt', sondern auch die anderen, vermeintlich immer schon kanonischen Evangelien, böswillig verschmäht habe"[16]. Nach Heckel sind damit „die ältesten Zeugen über Markions Quellen [...] für die weitere Untersuchung der Frage für befangen erklärt und ausgeschlossen"[17].

Heckel seinerseits versucht nachzuweisen, daß Marcion „schon die kirchliche Tradition, dass Lukas Paulusbegleiter gewesen sei"[18], kannte. Diese Tradition sei für Marcion durch die Zusammenschau mit den Paulusbriefen, nicht jedoch durch die Apostelgeschichte mit ihren Wir-Passagen vermittelt, da er das zuletzt genannte Werk entweder nicht gekannt oder sogar explizit verworfen hätte. Eine solche Konstellation setze aber voraus, daß „die Apg schon vom Evangelium desselben Autors getrennt" war. „Diese Abtrennung erklärt sich wohl nur aus der Zusammenstellung mehrerer themenverwandter Bücher, wie sie Evangeliensammlungen darstellen." „Nun zeigen die von Markion unabhängigen Versuche, weitere Evangelien zu produzieren, bereits die Abhängigkeit von unseren vier Evangelien, so dass die Annahme einer andersgearteten Zusammenstellung von Evangelien vor Markion keine Belege für sich verbuchen kann. Daher erscheint mir [Heckel] die bei Markion nachweisbare Lk-Paulus-Tradition nur im Zusammenhang mit der Vierevangeliensammlung plausibel zu sein."[19] Die Beweisführung Heckels ist ausgesprochen subtil und nicht ganz leicht nachzuvollziehen. So wie ich Heckel verstehe, besteht seine Beweisführung aus zwei Teilen. Der eine Teil entspricht dem von Zahn und Harnack her bekannten Verfahren nachzuweisen, Marcion hätte dies oder jenes Detail frühchristlicher Tradition gekannt. Zahn und Harnack waren in diesem Zusammenhang darum bemüht, Marcion Kenntnis der anderen (kanonischen) Evangelien bzw. deren explizite Verwerfung nachzuweisen, während Heckel sich auf die Lukas-Paulus-Tradition beschränkt. Im anderen Teil seiner Argumentation versucht Heckel, die Metamorphosen der sich entwickelnden urchristlichen

16 CAMPENHAUSEN, Entstehung (s. Anm. 14), 184f., Anm. 39.
17 HECKEL, Evangelium (s. Anm. 15), 331.
18 Ebd.
19 Ebd.

Schriftensammlungen mit ins Spiel zu bringen. Dahinter steht ganz offensichtlich die Überzeugung, daß Überlegungen zu den konkreten Bedingungen der physischen Weitergabe urchristlicher Schriften, ihrer Sammlung nach Gattungen bzw. Autoren und der Kombination solcher Sammlungen eigene Plausibilitäten generieren. Bevor ich auf diesen Punkt zurückkomme, möchte ich den ersten Teil von Heckels Argumentation, nämlich seinen Nachweis der Kenntnis der Lukas-Paulus-Tradition bei Marcion, näher betrachten.

Heckel verweist auf eine Passage aus Tertullian, Marc. IV 2,4f., wo dieser Marcions alleinige Konzentration auf Lukas herausgreift und dagegen ins Feld führt, daß eben dieser Evangelienautor einen besonders großen Abstand zum ursprünglichen Evangelium aufweise, so daß sein Evangelium niemals als einzelnes Dokument ohne Unterstützung durch die anderen, die ihm vorausgingen, alleinige Grundlage des christlichen Glaubens sein könnte (*non sufficeret ad fidem singularitas instrumenti destituta patrocinio antecessorum*). Tertullian entwickelt diesen Gedanken, indem er erstens betont, daß Lukas nicht selbst Apostel, *sed apostolicus* sei, und zweitens, daß seine Traditionslinie über Paulus laufe, der sein Evangelium selbst nach Gal 2,2 aus eigenem Antrieb mit dem Evangelium der Jerusalemer Apostel abgeglichen hätte, damit er nicht etwa ins Leere laufe oder gelaufen sei, *id est ne non secundum illos credidisset et non secundum illos euangelizaret*. Heckel meint nun, daß Tertullian die Tradition *Lucas non apostolus sed apostolicus* bei Marcion vorgefunden habe, „denn Tertullian beklagt bei Markion eine Inkonsequenz: Wenn Lukas als Schüler von seinem Lehrer abwiche, könnte dieser Vorwurf auch auf Paulus übertragen werden. Schon Paulus selbst war nach Tertullian abhängig von der ‚auctoritas antecessorum'. Der Vorwurf Tertullians gegen die Inkonsequenz trifft nur, wenn Markion selbst sich auf das Schülerverhältnis zwischen Lukas und Paulus beruft"[20]. Ich muß gestehen, daß ich nicht recht begreife, was Heckel mit diesem angeblichen Vorwurf der Inkonsequenz genau meint, denn in dem besagten Abschnitt geht es Tertullian keineswegs um die Abweichung des Lukas von seinem Lehrer, sondern um die relative Isoliertheit des Lukasevangeliums. Diese relative Isoliertheit gründet in der spezifischen Form der apostolischen Autorität, die hinter dem Lukasevangelium steht. Diese Autorität ist die des Paulus, der sich selbst um die Übereinstimmung seines Evangeliums mit dem der Autoritäten, die vor ihm Apostel waren, gesorgt hat. Tertullians Pointe ist: Wenn der Lehrer Paulus sich schon für sein Evangelium der Autorität seiner Vorgänger versichern wollte, um wie viel mehr benötigt der Schüler Lukas für sein Evangelium die Autorität der anderen apostolischen Evangelien. Diese Pointe wird aber nicht erst in Marc. IV 2,4-5 geschürzt, der Passage also, auf die sich Heckel bezieht, sondern sie beginnt in IV 2,1-2 mit Tertullians grundsätzlicher Beschreibung des *euangelicum instrumentum*, dessen einzelne Bestandteile entweder von *apostoli* (Johannes und Matthäus) oder von *apostolici* (Lukas und Markus) stammen. In Marc. IV 2,3 vermeldet Tertullian ausdrücklich, daß das Evan-

20 Ebd.

gelium Marcions keinen Verfassernamen trägt. Zu Beginn von IV 2,4 erst identifiziert er das marcionitische Evangelium mit dem verstümmelten Lukasevangelium (*Lucam uidetur Marcion elegisse*) und schließt dann die oben beschriebene Argumentation über die relative Isoliertheit des Lukasevangeliums an. Mit anderen Worten: Die Lukas-Paulus-Tradition ist ein integraler Bestandteil dieses übergeordneten Argumentationsganges, und dessen oben genannte Pointe funktioniert unabhängig davon, ob „Markion selbst sich auf das Schülerverhältnis zwischen Lukas und Paulus beruft" oder nicht. Ich kann daher den Nachweis Heckels in diesem Punkt für nicht überzeugend halten.

Überblickt man die hier vorgebrachten Argumente zur Frage „Hatte Marcion den Vier-Evangelien-Kanon schon vorgefunden?", so ist das Ergebnis einigermaßen ernüchternd. Teilt man von Campenhausens Widerlegung der Argumente Zahns und Harnacks – und ich bin persönlich geneigt, den Anachronismusvorwurf sehr ernst zu nehmen –, dann kann die Frage nicht begründet bejaht werden. Der jüngste Versuch, den Heckel gemacht hat, hier in die Bresche zu springen, kann meines Erachtens nicht überzeugen. Folgt daraus notwendigerweise, daß die Frage verneint werden muß? Das hängt nun stark davon ab, was unter dem Begriff „Kanon" in diesem Zusammenhang verstanden werden soll. Wenn wir die Definition von von Campenhausen annehmen: „Grundlegend ist – dem Wortsinn entsprechend – die Vorstellung der Maßgeblichkeit oder Normativität, die eine Schrift oder Schriftensammlung für Glauben und Leben gewonnen hat. Ihre verpflichtende Geltung muß allgemein und endgültig anerkannt sein"[21], so muß die Frage in der Tat verneint werden. Allerdings werden wir nach dieser anspruchsvollen Definition wohl bis in den Beginn des 5. Jahrhunderts hinaufgehen müssen, um einen Vier-Evangelien-Kanon feststellen zu können. Denn erst zu dieser Zeit wurde das „Evangelium der Getrennten" in den Syrischen Kirchen gegen das Diatessaron flächendeckend durchgesetzt[22]. Ich möchte darum das Stichwort „Schriftensammlung" aufnehmen und statt von Vier-Evangelien-Kanon von Vier-Evangelien-Sammlung sprechen. Damit ist kein so hoher Anspruch verbunden, wie er sich bei von Campenhausen ausdrückt. Dennoch ist der Bezug zum Kanon dadurch gegeben, daß die Aspekte der physischen Verbreitung und Kombination der später als kanonisch geltenden Evangelien verfolgt werden. Damit nehme ich auch die Intention des zweiten Teils der Heckelschen Argumentation wieder auf. Es ist ja doch unmittelbar evident, daß eine Sammlung der vier später als kanonisch geltenden Evangelien schon längst vorlag und sogar in vielen Gemeinden als kanonisch galt, bevor sie die dann den strengen Kriterien von Campenhausens genügend zum „allgemein und endgültig anerkannten" Vier-Evangelien-Kanon auch in der Syrischen Kirche aufgestiegen ist. Mit anderen Worten: Die Vier-Evangelien-Sammlung geht dem Vier-Evangelien-Kanon in der Definition von Campenhausens zeitlich

21 CAMPENHAUSEN, Entstehung (s. Anm. 14), 3.

22 Theodoret von Kyros, Haereticarum fabularum compendium I 20, und Rabbula von Edessa, Canon 43.

und sachlich voraus. Die Frage ist nun, wann die Entstehung der Vier-Evangelien-Sammlung angesetzt werden kann? Bei dem, was wir von Marcion überliefert haben, erscheint es schwer, auch nur Indizienbeweise für seine Kenntnis der Vier-Evangelien-Sammlung vorzulegen. Ich würde darum die Frage, von der wir ausgegangen sind (Hatte Marcion den Vier-Evangelien-Kanon schon vorgefunden?), gerne umformulieren und fragen: Konnte Marcion die Vier-Evangelien-Sammlung schon vorgefunden haben?

### *Konnte Marcion die Vier-Evangelien-Sammlung schon vorgefunden haben?*

Bekanntlich hatte Harnack unter Hinweis auf die handschriftliche Überlieferung der Evangelienüberschriften die These von der römischen Herausgabe des Vier-Evangelien-Kanons vor Irenäus aufgestellt[23]. Von Campenhausen bestritt diese „brüchige Konstruktion"[24] ebenfalls unter Hinweis auf die handschriftliche Überlieferung. Diese sei „zu jung, um einen Rückschluß auf das zweite Jahrhundert zu gestatten". Wenn es eine solche Ausgabe gegeben hätte, müßte sie in der Form eines Codex gemacht worden sein, da Rollen „jeweils kaum mehr als ein Evangelium umfassen konnten". Zwar scheine die Codexform für biblische Texte schon im zweiten Jahrhundert „die Regel gewesen zu sein; aber dieses Codices waren – soweit wir sehen können – zunächst noch klein und kaum geeignet, gleich vier Evangelien in einem Band zu vereinigen und damit eine ‚kanonische' Ordnung zu begründen"[25]. Diese Einschätzung, damals unter Berufung auf Colin Roberts, beginnt sich nun zu ändern. In einer langen Untersuchung zu den Papyrusfragmenten $P^4$, $P^{64}$ und $P^{67}$, die allesamt zu einer Handschrift gehören, hat T.C. Skeat eine Reihe von interessanten Beobachtungen veröffentlicht[26], die unmittelbar mit den von von Campenhausen angesprochenen Problemen zu tun haben. Zunächst einmal handelt es sich bei der Handschrift, von der die Fragmente $P^4$, $P^{64}$ und $P^{67}$ stammen, um einen einlagigen Codex, der ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach alle vier Evangelien umfaßte[27]. Nach einer umfangreichen Diskussion über frühere Datierungen der Fragmente bevorzugt Skeat „‚late second century'"[28]. Das bedeutet zunächst einmal, daß wir damit einen handschriftlichen Zeugen für einen Vier-Evangelien-Codex im zweiten Jahrhundert hätten. Ein solcher Codex ist aber nichts anderes als die physische Repräsentation der Vier-Evangelien-Sammlung. Eine Reihe von Phänomenen der von Skeat untersuchten Handschrift lassen nun den Schluß zu, daß dieselbe kein Produkt einer Art experimentellen Frühphase des

23 Adolf VON HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, 2. Teil: Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, 1. Bd., Leipzig 1897, 681-684.

24 CAMPENHAUSEN, Entstehung (s. Anm. 14), 203.

25 Ebd., 203-204.

26 Theodore Cressy SKEAT, The Oldest Manuscript of the Four Gospels?, NTS 43, 1997, 1-34.

27 Ebd., 15.

28 Ebd., 30.

Vier-Evangelien-Codex darstellt, sondern ein fortgeschrittenes Stadium vergegenwärtigt. Der Codex ist zwar einlagig und repräsentiert damit noch nicht das fortgeschrittene Stadium der Mehrlagigkeit. Allerdings ist er zweispaltig geschrieben, was eine effektivere Ausnutzung des Schreibraums ermöglicht und damit auch auf ein fortgeschrittenes Reflexionsniveau hinsichtlich der nötigen Kalkulationen im Umgang mit der gesamten Textmenge aller vier Evangelien schließen läßt. Weiterhin ist auffällig, daß die beiden Kolumnen pro Seite regelmäßig unterschiedlich breit sind. Das aber setzt voraus, daß das Layout der einzelnen Seiten vorab festgelegt und die Blätter entsprechend anhand einer Art Schablone präpariert wurden[29]. Eine solche Vorgehensweise, die in Papyruscodices nach Skeat ausgesprochen selten ist[30], läßt gleichfalls auf einen erfahrenen Umgang mit Material und Textcorpus schließen. Insgesamt drängt sich durch die äußere Gestalt der untersuchten Handschrift der Eindruck auf, daß wir es hier nicht mit einer editorischen Pioniertat zu tun haben, sondern mit einem reifen Produkt eines weit fortgeschrittenen Umgangs mit dem Vier-Evangelien-Codex. Daraus folgt natürlich, daß die Anfänge der Vier-Evangelien-Sammlung, jedenfalls in ihrer physischen Gestalt, weiter als nur bis ins Ende des zweiten Jahrhunderts herabreichen. Präzise Daten kann man natürlich nicht angeben. Daß der Vier-Evangelien-Codex unter Berufung auf die Handschrift $P^4$, $P^{64}$ und $P^{67}$ jedoch älter als Irenäus ist, scheint mir sicher. Mit etwas Risikobereitschaft wird man sogar die Mitte des 2. Jahrhunderts anvisieren können. Traut man sich, diesen Schritt zu tun, dann kann man die oben modifizierte Frage: *Konnte Marcion die Vier-Evangelien-Sammlung schon vorgefunden haben?*, durchaus bejahen. Ob er sie auch benutzt hat, ist eine andere Frage.

## 2. Warum hat Marcion das Lukasevangelium als Grundlage seines Evangeliums gewählt?

Die zweite an die Quelle Marcions gerichtete Frage wird im Gegensatz zu der soeben erörterten Frage nach dem Vier-Evangelien-Kanon bzw. nach der Vier-Evangelien-Sammlung mit weitaus weniger Leidenschaft erörtert. Zumeist begnügt man sich mit Vermutungen wie: es war ihm von seiner Heimat oder von seinen Lehrern her vertraut, es empfahl sich durch seinen heidenchristlichen Charakter, oder Erwägungen über den Anstoß, den Marcion an anderen Evangelien genommen haben müßte. Meines Erachtens sollte jedoch ernsthaft die Möglichkeit erwogen werden, daß Marcion bei seiner Lektüre des Lukasevangeliums nicht nur Anklänge an paulinische Rechtfertigungsterminologie gefunden hat[31], sondern die gesamte Abend-

29 SKEAT, The Oldest Manuscript (s. Anm. 26), 22f.
30 Ebd., 32.
31 Vgl. dazu Lk 16,15; 18,9.14; Lk 16,15 und 18,14 sind durch Tertullian für Marcions Text belegt (vgl. Marc. IV 33,6 und 36,1).

mahlsparadosis des Paulus aus I Kor 11,23-25 in Lk 22,19f.[32]. Die sachlichen und terminologischen Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Texten sind einfach frappant, besonders dann, wenn daneben die Parallelen Mk 14,22-24 und Mt 26,26-28 gelegt werden:

Vergleicht man die Textfassungen der *Synopsis Quattuor Evangeliorum*[33], so ergeben sich folgende Übereinstimmungen zwischen Paulus und Lukas gegen Matthäus und Markus: a) εὐχαριστήσας beim Brot, b) kein λάβετε beim Brotwort, c) die ὑπὲρ-ὑμῶν-Formel beim Brotwort, d) praktisch identische Einleitung des Kelchwortes: καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων, e) der Ausdruck τοῦτο τὸ ποτήριον τῆς καινῆς διαθήκης ἐν τῇ αἵματί μου (oder ἐμῷ αἵματι), f) die Worte: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, wenngleich nicht an derselben Stelle. Läßt man die vergleichsweise trivialen Übereinstimmungen a) und b) – für die es in den verschiedenen Fassungen auch Textvarianten gibt – beiseite, so handelt es sich bei c) – f) um so charakteristische Übereinstimmungen, daß jedenfalls beim Vergleich der drei synoptischen Evangelien kein Zweifel bestehen kann: Das Lukasevangelium gibt sich gerade in der Abendmahlsparadosis als das paulinische Evangelium zu erkennen. Die These lautet also: Marcion hat das Lukasevangelium gewählt, weil er es an der Abendmahlsparadosis als das paulinische Evangelium erkannt hat.

Nun ist allerdings umstritten, ob die Abendmahlsworte im Lukasevangelium in der von nahezu allen Handschriften gebotenen Langfassung, also einschließlich Lk 22,19b-20, ursprünglich sind, oder in der Kurzfassung, nur bis τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα μου, wie es Codex Bezae und einige Altlateiner nahezulegen scheinen[34]. Für unsere Zwecke hier genügt es aufzuweisen, daß die Textfassung des Lukasevangeliums, das Marcion vorgelegen hat, die Langfassung bot. Bei seiner Widerlegung Marcions auf der Basis von dessen eigenem Evangelium[35] paraphrasiert Tertullian die Abendmahlsworte folgendermaßen:

---

32 So schon Wolfgang SCHENK, Luke as reader of Paul. Observations on his Reception, in: Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel, ed. by Sipke DRAISMA, Kampen 1989, 127-139, bes. 134f.139.

33 Ed. by Kurt ALAND, 13. Auflage, Stuttgart 1984.

34 Die jüngste umfassende Begründung der Kurzform findet sich bei Bart EHRMAN, The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament, New York/Oxford 1993, 198-209; vgl. DERS., The Cup, the Bread, and the Salvific Effect of Jesus' Death in Luke-Acts, in: SBL 1991 Seminar Papers, 576-591. Gegen EHRMANs methodisch unkontrollierte Rekonstruktion in diesem speziellen Fall habe ich meine Einwände geltend gemacht, vgl. Ulrich SCHMID, Eklektische Textkonstitution als theologische Rekonstruktion. Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Lukas (Lk 22,15-20 und Apg 20,28), in: The Unity of Luke-Acts, ed. by Joseph VERHEYDEN, BEThL 142, Leuven 1999, 577-584.

35 Dazu ist zu vergleichen Marc. IV 6,1: *[...] ipsum, ut professi sumus, evangelium Marcionis provocantes [...]* und Tertullians Ausruf am Ende von Marc. IV (43,9): *[...] misereor tui, Marcion, frustra laborasti. Christus enim Iesus in evangelio tuo meus est.*

(Marc. IV 40,3) *acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit hoc est corpus meum dicendo [...] tradere pro nobis [...]* (IV 40,4) *sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit.*

Damit ist hinreichend deutlich, daß Marcions Evangelium, wie es Tertullian gekannt hat, sehr wahrscheinlich die Langfassung der Abendmahlsworte geboten hat, da er wichtige Elemente daraus im Rahmen seiner eigenen Widerlegungen Marcion entgegenhält. Wenn das marcionitische Evangelium also die Langfassung der Abendmahlsworte geboten hat, dann gibt es nur noch eine Möglichkeit, die Anwesenheit dieser Worte in Marcions Vorlage zu bestreiten: man müßte annehmen, daß Marcion selbst die Langfassung aus der ihm vorliegenden Kurzfassung hergestellt hat. Dies behauptet nun in der Tat Christian-Bernard Amphoux: „Les v. 19b-20 viennent, selon toute vraisemblence, de la révision de Marcion, où ils remplaçaient les v. 16-18 supprimés“[36]. Als Beleg für die Behauptung, die Verse 16-18 seien von Marcion unterdrückt worden, verweist Amphoux auf Epiphanius, der vermeldet, daß im marcionitischen Evangelium Lk 22,16 gefehlt habe[37]. Davon, daß auch Lk 22,17-18 im marcionitischen Evangelium gefehlt hat, ist weder bei Epiphanius noch sonst etwas bekannt. Aber ganz unabhängig von diesem Einwand ist das gesamte Szenario, das Amphoux hier entwirft, ausgesprochen unplausibel. Es setzt ja voraus, daß Marcions Eingriff hier zwei Maßnahmen umfaßte. Zum einen soll er Lk 22,16-18 getilgt und zum anderen Lk 22,19b-20 an dessen Stelle hinzugefügt haben. Wenn dem aber so wäre, dann wäre die Textüberlieferung der beiden Stellen überhaupt nicht zu begreifen. Denn während unabhängig von Marcions Evangelium kein weiterer Textzeuge bekannt ist, der Lk 22,16 (oder auch 16-18) ausläßt[38], bieten mehr als 99% aller bekannten Textzeugen die angeblich marcionitische Zufügung Lk 22,19b-20. Es würde meines Erachtens schlicht an ein Wunder grenzen, wenn dem einen Texteingriff Marcions ein solch überwältigender Erfolg in der übrigen Textüberlieferung beschieden gewesen sein sollte, während der andere – nur wenige Worte eher – auch nicht eine greifbare Spur in genau derselben Textüberlieferung hinterlassen hat. Erschwerend kommt noch hinzu, daß die Kombination dieser beiden Texteingriffe eine lukanische Abendmahlsparadosis herstellen würde, die in der Abfolge von Brot und Wein (statt Wein und Brot, wie in der Kurzfassung!) den synoptischen Seitenreferenten entspräche. Zwar mag dies für Marcion kein Motiv gewesen sein, da er ja nur ein (paulinisches) Evangelium kannte, es müßte aber jeden „kanonischen“ Redaktor unmittelbar angesprochen haben,

---

36 Christian-Bernard AMPHOUX, Les premières éditions de Luc II. L'histoire du texte au II[e] siècle, EThL 68, 1992, 38-48, dort 40.

37 Pan. XLII 11,5 (GCS 31, 115,20f.).

38 Soweit bekannt ist, läßt allein die Peshitta die Verse 17 und 18 aus. Der Grund dafür ist durchsichtig: der im Vergleich zu den anderen Synoptikern überschüssige und „falsch“ plazierte zweite Kelch soll eliminiert werden. Der springende Punkt ist jedoch, daß für den marcionitischen Text nur die Auslassung von Vers 16 belegt ist. Und diese Auslassung ist, nach allem, was wir wissen, singulär!

so daß es noch unverständlicher erscheint, weshalb nur der eine Texteingriff eine solche „kanonische" Karriere machte und der andere dem völligen Vergessen anheimfiel. So wird das von Amphoux hergestellte Junktim zwischen Lk 22,16-18 und 22,19b-20 als komplementäre Textänderungen Marcions zum stärksten Argument gegen die marcionitische Zufügung von Lk 22,19b-20.

## 3. Zusammenfassung

Wir können daher am Ende unserer Überlegungen festhalten, daß Marcion eine Vier-Evangelien-Sammlung gekannt haben könnte, wie neue Untersuchungen zur Evangelienhandschrift $P^{4}$, $P^{64}$ und $P^{67}$ zeigen. Wir haben weiterhin eine Möglichkeit aufgezeigt, wie er das paulinische Evangelium unter den Vieren dieser Sammlung identifizieren konnte, nämlich an der Abendmahlsparadosis – vielleicht müßte man präziser sagen, er hat es als das relativ paulinischste identifiziert, denn schließlich mußte es ja auch noch von allerlei vermeintlich unpaulinischen Zutaten befreit werden.

# Der Schluß des Lukasevangeliums bei Marcion

MARKUS VINZENT

## 1. Der Paulustheologe Marcion

Bei Marcion bewegen wir uns im Vergleich zu manch anderem Gebiet der älteren Kirchen- und Theologiegeschichte auf ungleich unsichererem Grund. Man kann vom Berg der Hypothesen sprechen, doch vielleicht ist das Bild von einer Berglandschaft verschiedener Hypothesengebäude stimmiger. Einer Landschaft, deren Kartierung jedoch bis heute die Handschrift Harnacks nicht minder als die der Häresiarchen des frühen Christentums aufweist.

Gleichwohl gibt es einige wenige Eckdaten, über die in der Forschung wenig gestritten wird. Einer dieser Referenzpunkte ist das Faktum, daß sich Marcion besonders eng an Paulus angelehnt hat. Doch gerade deshalb hat es mich schon seit langem erstaunt, wieso ein Paulusschüler des ersten Drittels des zweiten Jahrhunderts ein Kämpfer um den rechten Gottesbegriff sein sollte. Wie sollte Marcion eine theologische Speerspitze als Ansatzpunkt wählen, die erst im antignostischen Kampf eines Irenäus oder Tertullian in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gebrochen wurde?

Ich will nicht bestreiten, was gut bezeugt ist, daß Marcion zwischen dem guten und dem gerechten Gott unterschied[1], doch scheint mir die Schlußfolgerung, daß Marcion vor allem die Lehre von zwei Göttern vorgetragen habe, eine auf der Lektüre apologetischer Literatur des Tertullian beruhende anachronistische Überzeichnung zu sein, wie sie etwa auch bei Adolf von Harnack zu finden ist. Mehr noch, es ist eine Verkehrung des marcionitischen Ansatzes durch unaufmerksame Leser von

---

1 Vgl. Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion, 2. verb. u. verm. Aufl., TU 45, Leipzig 1924 (= Darmstadt 1960; zitiert: Marcion²), 99.260*ff. Das älteste Zeugnis für Marcions theologischen Ansatz stammt von Justin, in welchem dieser darauf aufmerksam macht, Marcion nehme einen „gewissen anderen Gott, der größer als der Schöpfer sei“, an (Justin, 1apol. 26,5; vgl. ebd., 58,1-3), von einer Gegenüberstellung von zwei Prinzipien oder der Rede von zwei Göttern, einem guten und einem gerechten, berichtet Justin hingegen nicht, vgl. Markus VINZENT, Christ's Resurrection. The Pauline Basis of Marcion's Teaching, StP 31, 1997, 225-233. Der vorliegende Artikel versteht sich als eine Fortsetzung des im vorgenannten Vorgetragenen; vgl. auch Reinhard M. HÜBNER, Εἷς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert – ein Versuch, in: DERS., Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, SVigChr 50, Leiden u.a. 1999, (207-241) 216f.

Harnacks Artikel und vor allem seiner Monographie, wenn Marcions Anliegen primär als ein *theo*logisches gelesen wird und nicht als der Versuch einer *Soterio*logie.[2]

Selbst Harnack gesteht zu, und zwar sowohl was den Beginn der Antithesen betrifft als auch was die Beschreibung seiner Verkündigung anlangt, daß Marcion „nichts anderes [lehren wollte] als *biblische Theologie*“[3]. Gleichwohl kommt er bei der systematisierenden Beschreibung von Marcions „Lehrsystem oder etwas dem Ähnlichen“[4] nach einer kurzen Grundlegung des Prinzips des „Neuen“ nicht mehr auf die biblische Theologie Marcions zu sprechen, sondern führt weitläufig die Differenz vor zwischen dem guten Gott und dem gerechten Schöpfergott des Alten Testaments und handelt alle weitere Soteriologie und Ökonomie ausschließlich unter dem Blickwinkel des Gottesbegriffes ab.[5]

Wie ich in einem früheren Beitrag darzulegen versucht habe, erliegt Harnack damit meines Erachtens unreflektiert der apologetischen Hermeneutik Tertullians. Tertullian nämlich hatte scharfsinnig ausgesprochen, daß theologische Gegner nicht auf deren Terrain zu bekämpfen sind, sondern wirksam nur widerlegt werden können, wenn sie und ihre Lehre aus der Perspektive der eigenen, nämlich Tertullianeischen, also orthodoxen Auffassung bestritten werden. Und innerhalb der antignostischen Diskussion, die oft monarchianisch geprägt und geführt war, lag für den monarchianisch beeinflußten Tertullian nichts näher, als Marcion in den ihm sicher nicht fremden, jedoch auch nicht zentralen Kampfring der philosophischen Gottesbegrifflichkeit zu stellen und ihn gemeinsam mit sogenannten Ditheisten zu bekämpfen.[6]

Daß Harnack Marcion von den philosophisch beeinflußten Gnostikern unterscheidet und ihn unter die modalistischen Monarchianer einreiht[7] – eine in der Forschung weiterhin zu Unrecht noch umstrittene These[8] –, hat ihn jedoch gegenüber Tertullian und gegenüber der eigenen systematischen Darlegung von Marcions „Lehrsystem“ nicht skeptisch werden lassen. Diese Inkonsistenz ist aber nicht erst darauf zurückzuführen, daß Harnack seinen „Marcion“ erst 1920 ab-

2 Vgl. meinen in Anm. 1 genannten Beitrag und meine Ausführungen: „Ich bin kein körperloses Geistwesen“. Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, „Doctrina Petri“, διδασκαλία Πέτρου und IgnSm III, in: HÜBNER, Der Paradox Eine (s. Anm. 1), 241-286.

3 HARNACK, Marcion[2] (s. Anm. 1), 93; noch deutlicher ist dieser biblische Charakter ausgedrückt in seiner früheren Publikation: DERS., Art. Marcion and the Marcionite Churches, in: The Encyclopaedia Britannica[9] 15, Edinburgh 1883, (533-535) 534f., doch auch hier betrachtet Harnack die gesamte Theologie des Marcion aus dem Blickwinkel der Gotteslehre.

4 HARNACK, Marcion[2] (s. Anm. 1), 93.

5 Ebd. 94-97 („Grundlegung“), 97-106 („Der Weltschöpfer, die Welt und der Mensch“), 107-118 („Der Weltschöpfer als der Judengott [...]“), 118-121 („Der Erlösergott als der fremde und als der obere Gott“), 121-143 („Der Erlösergott als der gute Gott [...]“).

6 Vgl. meinen Beitrag: Christ's Resurrection (s. Anm. 1).

7 Harnack reiht Marcion unter die „modalistischen Monarchianer“ ein, vgl. DERS., Marcion[2] (s. Anm. 1), 123.

8 Zu dem monarchianischen Apelles vgl. Eus., h.e. V 13,5-7.

schloß, als er „in drei Hauptberufen stehend [...] diese Arbeit in abgestohlenen Stunden, ja in halben Stunden niederschreiben“ mußte.[9] Bereits Harnacks Artikel in der „Encyclopedia Britannica“ aus dem 19. Jahrhundert spiegeln dieselbe Unausgeglichenheit.

Ich möchte in den folgenden Ausführungen nochmals Marcion als Paulusschüler sui generis herausstellen, wobei ich nicht so sehr auf Fragen der Textkritik, als vielmehr auf den theologisch-hermeneutischen Ansatz zu sprechen kommen will. Dabei betrachte ich insbesondere den Schluß des Lukasevangeliums, wie ihn Marcion gelesen hat.

Man hat zwar schon oft darüber nachgedacht, daß und warum nach Marcion das Lukasevangelium mit Christi „Auftreten als Erlöser [...], im 15. Jahr des Kaisers Tiberius“, beginnt, also mit einer Erscheinung, wie Marcion meint[10], doch man hat bisher selten theologisch berücksichtigt, daß Marcion das Evangelium auch mit einem Erscheinungsbericht (Lk 24,36-43.47), der mit dem Hinweis auf die Bußpredigt endet, beschließt, das Evangelium also nicht mit der Himmelfahrt aufhören läßt. Dabei liegt der Schluß nahe, daß Marcion Anfang und Ende des Evangeliums mit dem Thema „Erscheinung“ gerahmt sehen wollte. Denn mit dem Thema „Erscheinung“ verbindet sich für Marcion das andere Thema, die spirituelle Leiblichkeit Jesu, durch die sich der auferstandene Christus nicht von dem auf Erden erschienenen Jesus unterscheidet. Marcion vertrat folglich keine christologische Differenzierung, sondern hielt an dem einen Jesus Christus fest.

Ähnlich wichtig wie diese christologische Aussage, die sich mit Anfang und Ende des Evangeliums nach Marcion verbindet und auf die ich später weiter eingehen möchte, ist die Feststellung zur Offenbarungsautorität. Bezüglich der Offenbarung und seines allein verläßlichen Zeugen Paulus, zeigt der Evangelienteil nach dem Zuschnitt Marcions, daß Jesus Christus konstant vom Anfang bis zum Ende, also von seiner leiblich-spirituellen Erscheinung auf Erden bis zu seiner Erscheinung als Auferstandener, von den materiell-leiblichen Menschen seiner Umgebung nicht erkannt worden ist, auch nicht von den Aposteln und Jüngern. Denn diese unterscheidet Marcion zwar von den judaistischen Schriftfälschern, er war aber überzeugt davon, daß, wie Harnack es ausdrückt, selbst die im Evangelium genannten Apostel „eine ganz klägliche Rolle gespielt haben. [...] Jesus hat sie [die Zwölf] auserwählt (Luk. 6, 13ff.; Tert. IV, 13) und sich die größte Mühe mit ihnen gegeben; aber selbst bei seinen Lebzeiten gelang es ihm nicht, sie dauernd zu dem Glauben zu bringen, daß er der Sohn eines fremden und nicht des Atlichen Gottes sei. [...] Sie sind gemeint, wenn Jesus klagend von dem ‚ungläubigen

9 HARNACK, Marcion² (s. Anm. 1), viii.

10 „Im Ev[angelium] hatte M[arcion] sicher nur κατῆλθεν (dies Wort auch durch Esnik bezeugt: ‚Da stieg Jesus zum zweiten Mal herab‘); aber in einer beigegebenen Erklärung, bezw. in den Antithesen muß auch ἐφάνη gestanden haben; denn es ist durch Irenäus, Tert., Orig. und Adamantius bezeugt“ (HARNACK, Marcion² [s. Anm. 1], 185*).

Geschlechte' spricht"[11]. Nach Lukas zweifeln noch am Ende die Jünger an dem Auferstandenen nicht anders, als sie gegenüber dem verkündenden und leidenden Jesus im Zweifel waren. Marcion nennt sie halbe „Judaisten"[12], die die pseudoapostolische Mission begünstigten und der Botschaft Jesu „Gesetzliches" beigemischt haben.[13] Petrus heißt er einen „Gesetzesmenschen"[14]. „Nicht nur durch die Wahl des Judas, sondern auch, wenn auch in anderer Weise, durch die Wahl der Zwölf [hat Christus folglich] eine schwere Enttäuschung erfahren"[15].

Alleine Paulus, so bezeugen es dessen Briefe nach Marcion, vor allem Galater und 2. Korinther, war es vergönnt, unmittelbar von Christus berufen zu sein. Sein Evangelium erhielt Paulus nicht von Menschenhand, es wurde ihm direkt von Christus gegeben, als er von der Erde in den dritten Himmel, den Anfang des göttlichen Raumes, aufgenommen wurde; dort, in der unmittelbaren Begegnung mit Christus, empfing er die eigentliche Offenbarung. Oder anders gesagt: Die neue, frohe Botschaft des Evangeliums ist nach Marcion Christi Botschaft, die dem Paulus übergeben worden ist. Sie ist nicht identisch mit dem, was wir heute als „Evangelium" oder „Evangelien" bezeichnen. Auch wenn das schriftliche Werk des Marcion, seine sogenannten „Antithesen" wie auch das Evangelium und der Apostolikos, in seiner literarischen Form und Gattung nicht mehr zu bestimmen ist, so ist der Teil oder sind die Teile des überarbeiteten Lukasevangeliums sicher nicht identisch mit dem, was Marcion als „Evangelium" bezeichnet.[16]

Zwar enthält der sogenannte Evangelienteil Sprüche Christi und Erzählungen aus seiner irdischen Erscheinung, ganz konsistent mit Marcions Betonung der durch Jesus Christus offenbarten Neuheit Gottes aber stellt der sogenannte Evangelienteil mehr ein Zeugnis der Verborgenheit Gottes als das seiner Offenbarung dar.

Das Ende des Evangelienteils unterstreicht dies nochmals deutlich, wenn es in Lk 24,47 heißt: „und daß gepredigt wird in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern." Für Marcion bedeutete der Evangelienteil in dieser Lesart ein verlängerter Bußruf, eine Wehpredigt gegenüber den Völkern. Hermeneutische Grundlage für die Frohbotschaft lieferten hingegen die Ausführungen in den Briefen des Paulus, und erst auf deren Grundlage las Marcion die Sprüche des Evangelienteils, auch die Bergpredigt. Darum kann nach Marcion der Evangelienteil auch keinen höheren Stellenwert als die Briefe des Paulus, ja wohl auch keinen eigenständigen Stellenwert besitzen, sondern ist vielmehr von einem von judaistischen Tendenzen bereinigten Paulus her zu lesen. Diese herausragende

11 HARNACK, Marcion² (s. Anm. 1), 37f.; hierzu und zum Folgenden vgl. ebd., 38.
12 Tert., Marc. V 3.
13 Iren., haer. III 12,12; Tert., Marc. IV 11.
14 Tert., Marc. IV 11.
15 HARNACK, Marcion² (s. Anm. 1), 38.
16 Vgl. die etwas vagen Ausführungen ebd., 80.

Stellung des Paulus erklärt denn auch, warum Marcion eine Zusammenstellung von Paulusbriefen und Evangelienteil vornimmt. Offen und diskussionswürdig scheint mir die Frage zu sein, in welcher Reihenfolge die Paulusbriefe und der Evangelienteil in Marcions Buch gestanden sind.

Die inhaltliche und möglicherweise auch schriftliche Nachordnung des Evangelienteils gegenüber den Paulusbriefen würde erklären, warum eventuell in Reaktion auf Marcion von der sogenannten Großkirche den Evangelien trotz zeitlicher Posteriorität die inhaltliche Priorität und die Vorordnung in der Reihenfolge eingeräumt wurden, und zwar in einer Zeit, als die nichtmarcionitische Kirche vor allem den historischen Jesus und den materiell-leiblich auferstandenen Jesus Christus gegen den von Marcion verfochtenen spirituell-erschienenen und auferstandenen Christus herausstellte.

Nachdem ich kurz auf die Rahmung des Evangeliums durch das Thema „Erscheinung“ und die Offenbarungsautorität des Paulus eingegangen bin, scheint mir auch die Auslassung der bei Lukas am Ende bezeugten Himmelfahrt Christi ein wichtiges Indiz für Marcions theologische und literarische Auffassung zu sein.

Die Himmelfahrt Jesu, die Lukas topographisch fixiert in Lk 24,50 („in der Nähe von Bethanien“) und in Act 1,12 („von dem Berg, der Ölberg heißt“) und die er in Lk 24,51 kurz erwähnt und in Act 1,2f.9-11 ausführlich schildert, findet sich bei Marcion nicht. Die Gründe hierfür scheinen mir vielfältig:

Das wichtigste Argument: Paulus bot Marcion für dieses Theologumenon keine Grundlage. Falls Röm 8,34 bei Marcion stand, las man dort lediglich, daß der Auferweckte zur Rechten Gottes sich befände (ähnlich Eph/Laod 1,20), und falls Kol 3,1-3 von Marcion akzeptiert war, stand dort allenfalls, daß „wir mit Christus in Gott in Herrlichkeit offenbar werden“[17].

Eine physisch-örtlich lokalisierbare Himmelfahrt für einen spirituellen Leib hätte einen Widerspruch in sich selbst dargestellt.

Des weiteren bildet im nichtkorrigierten Lukas die Himmelfahrt eine Brücke und zugleich Klammer zwischen dem Evangelienteil und der Apostelgeschichte, worauf Marcion schon wegen seiner Zurückweisung der Apostelgeschichte wohl verzichtet hätte.

Mit der Ablehnung der Himmelfahrt Christi befand sich Marcion allerdings in guter Gesellschaft. Wie bei Marcion begegnet das Theologumenon der Himmelfahrt auch bei manch anderen frühchristlichen Autoren und Schriften nicht, etwa bei Clemens von Rom, Polykarp, der Didache, Hermas und den Ignatianen. Auffallend wiederum ist, daß sie gerade in marcionkritischen Schriften wie der Epistula Apostolorum (51[62]) bzw. in petrinischen und nichtpaulinischen Schriften wie der ApkPt 17 und der Pistis Sophia 2-3 eine herausragende Stellung besitzt.

17 Vgl. Adam., dial. V 28.

Ich komme zurück zum Schlußtext des Evangelienteils bei Marcion, der nach heutiger Zählung die Verse Lk 24,36-47 umfaßt:

„36. Als sie noch darüber redeten, trat er [sc. der Auferstandene] selbst in ihre Mitte und sagte zu ihnen: Friede sei mit euch! 37. Sie erschraken und hatten große Angst, denn sie meinten, ein Phantasma [statt: „einen Geist"] zu sehen. 38. Da sagte er zu ihnen: Was seid ihr so bestürzt? Warum laßt ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen? 39. Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst. [„Faßt mich doch an, und seht" gestrichen]: Ein Geist hat nicht [„Fleisch und" gestrichen] Knochen, wie ihr seht, daß ich habe. 40. [„Und nachdem er das gesagt hatte, zeigte er ihnen Hände und Füße" gestrichen]. 41. Als sie aber noch nicht glaubten [„vor Freude und sich verwunderten" gestrichen], sprach er zu ihnen: Habt ihr hier etwas zu essen? 42. Und sie legten ihm ein Stück gebratenen Fisch vor. 43. Und er nahm es und aß vor ihnen. 45. Er sprach aber zu ihnen [Rest von 44-46 gestrichen]: 47. daß gepredigt wird in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern [„Fangt an in Jerusalem" gestrichen]."

Diese Stelle, die die Szene der Erscheinung des Auferstandenen unter den Seinen in Jerusalem beschreibt, stellt im 2. Jahrhundert nach Ausweis aller bekannten Zeugen eine auffallenderweise selten, und zwar offenkundig nur in zweierlei Diskussionen traktierte Passage dar.

Der erste Zusammenhang, in welchem Lk 24,36ff. – allerdings nicht als zentrale – Bezugsstelle behandelt wird, ist die Lehre der Ophiten und ihre Bestreitung. Nach Irenaeus' Bericht hatten die Ophiten zwischen Christus und Jesus unterschieden. Da Christus das Seine, nämlich Jesus, nicht vergessen hatte, habe er von oben herab eine Kraft in Jesus gesandt, die diesen *im Leib* erweckte. Doch der auf diese Weise auferweckte Leib sei ein psychischer und pneumatischer, kein kosmischer gewesen, da die kosmischen Elemente, die Jesus vor der Auferstehung nach ophitischer Lehre noch umschlossen hatte, in der Welt zurückgelassen worden seien.[18]

Der zweite Zusammenhang, in welchem Lk 24,37ff. begegnet – ob in Relation, in Abhängigkeit, in Reaktion oder unabhängig von den Ophiten, läßt sich nicht mehr nachvollziehen –, ein Zusammenhang, worin diese lukanische Passage

18 Vgl. Petrus F. M. FONTAINE, The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism, Vol. VIII. Gnostic Dualism in Asia Minor During the First Centuries A.D., Amsterdam 1993, (134-152) 147; die alte, selten konsultierte Monographie von Adolf HÖNIG, Die Ophiten. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnostizismus, Berlin 1889 bedürfte dringend einer kritischen Ablösung, für die Fontaine eine erste Orientierung böte; eine nützliche Literaturübersicht zum Thema bietet Bernd WITTE, Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 6, Altenberge 1993, 149-163; Iren., haer. I 30,13: *Videntes autem discipuli resurrexisse eum, non eum cognouerunt, sed ne ipsum quidem Iesum cuius gratia a mortuis resurrexit. Et hunc maximum errorem inter discipulos eius fuisse dicunt, quoniam putarent eum in corpore mundiali resurrexisse, ignorantes quoniam „caro et sanguis regnum Dei non apprehendunt"* (vgl. I Kor 15,50).

geradezu die Schlüsselstelle darstellt, ist die Lehre Marcions bzw. ihre Widerlegung.[19] Tertullian berichtet:

„Marcion hat gewisse Dinge, die gegen seine Meinung standen, wie ich glaube aus Absicht, nicht aus dem Evangelium gestrichen, damit es aufgrund dieser, die er hätte herausstreichen können, aber nicht strich, es heißen würde, er habe diese nicht ausgestrichen, die er ausgestrichen hat, oder er habe sie sogar zu Recht ausgestrichen. Er verschont sie aber nicht, denn anstatt sie zu löschen, unternimmt er es nicht weniger, sie umzuinterpretieren."[20]

Wie nun sieht die Uminterpretation der nur leicht redigierten Verse Lk 24,37ff. durch Marcion aus? Ähnlich wie die Ophiten betont Marcion den pneumatischen Aspekt der Auferstehung, bestreitet aber deren leiblichen Charakter nicht gänzlich. Im Gegenteil, Lk 24,37ff. stützt den pneumatisch-leiblichen Charakter Christi.

Harnack bemerkt: „Wie [nach Marcion] die Engel, die zu Abraham kamen, nicht Gespenster waren, sondern als leibhaftige und wirkliche Menschen handelten und aßen, so war auch Christus kein Gespenst, sondern der Gott trat in menschlicher Erscheinung auf und setzte sich selbst in den Stand, wie ein Mensch zu empfinden, zu handeln und zu leiden." Wenn Harnack sofort kritisch einwendet, daß allerdings „die Identität mit einem natürlich erzeugten Fleischesleib nur scheinbar war, da die Substanz des Fleisches fehlte"[21], setzt diese Doketismuskritik die Annahme einer Fleischessubstanz voraus, deren Sinnhaftigkeit Marcion gerade bestreiten wollte.

Auch Tertullian faßt mit seiner Kritik an Marcion bezüglich der Verkehrung des Sinnes dieser Stelle bei Lukas nur ungenau das von Marcion Beabsichtigte. Während Lk 24,39 ursprünglich gelautet habe: „Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst. Faßt mich doch an und seht: Ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, daß ich habe", laute der Text in der Gestalt und Interpretation Marcions: „Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst: Ein Geist, wie ihr seht, daß ich einer bin, hat keine Knochen."[22]

Tertullians Einwände, die sich an diese Darstellung anschließen, nehmen Marcions Position nicht ernst oder berücksichtigen sie nicht. Sie lauten: Wenn Marcion

---

19 Hierauf habe ich bereits an anderen Stellen hingewiesen, vgl. Markus VINZENT, History does not always tell stories. What about the resurrection of Christ?, in: La Narrativa Cristiana Antica, SEAug 50, Rom 1995, 133-155; DERS., Christ's Resurrection (s. Anm. 1); Entgegnungen auf Marcions Auferstehungslehre liegen vor in EpAp 11 (22) zu Lk 24,37.39; Or. Syb. 8; Iren., haer. V 2,1; Epiph., pan. XLII 3-5.11 (schol. 78); Ps.-Just., resurr. 9; Adam., dial. V.

20 Tert., Marc. IV 43,6f. (*Cum haesitantibus eis ne phantasma esset, immo phantasma credentibus, Quid turbati estis? inquit, et quid cogitationes subeunt in corda uestra? Videte manus meas et pedes quia ego ipse sum, quoniam spiritus ossa non habet sicut me uidetis habere* [vgl. Lk 24,37-39]. *Et Marcion quaedam contraria sibi illa, credo industria, eradere de euangelio suo noluit, ut ex his quae eradere potuit nec erasit, illa quae erasit aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur. Nec parcit nisi eis quae non minus aliter interpretando quam delendo subuertit*).

21 HARNACK, Marcion[2] (s. Anm. 1), 125.

22 Tert., Marc. IV 43,7.

den Sinn der Schrift an dieser Stelle getroffen hätte, warum bot Jesus den Jüngern seine Hände und Füße, wenn sie ohne Knochen waren? Und warum betonte er, daß er selbst es ist, wenn er jetzt nicht mehr körperlich sei, was er doch zuvor war? Außerdem, wieso kritisierte er die Jünger, wenn sie in ihm ein Phantom erkennen?

Die drei Argumente setzen voraus, was Marcion abgelehnt hatte, daß nämlich einerseits der auf Erden Erschienene einen materiellen Leib besessen hatte und andererseits ein Phantasma keinen Leib besäße.

Marcion hielt statt dessen daran fest, daß Christus ein Geist sei, ein spirituelles Wesen ohne Knochen (er strich darum auch das ψηλαφήσατέ με καί vor ἴδετε), aber er betonte auch, daß Christus nicht ohne Leib erschienen sei.[23] Wie aus Tertullian, aber auch aus anderen Marciongegnern deutlich wird, diente Lk 24,37ff. als zentrale Belegstelle für Marcions Differenzierung zwischen der pneumatischen Leiblichkeit, welche Christus eignete und die auch der Seele des Glaubenden verheißen ist, und dem materiellen Leib, der vom Demiurgen stammt und darum dem Untergang geweiht ist.

## 2. Zur antimarcionitischen Auslegung von Lk 24,37-39

Ich kann an dieser Stelle nur einige wenige frühe Beispiele nennen, da ein monographischer Überblick über das Thema „Auferstehung Christi in der Theologie der frühen Kirche" immer noch ein Desideratum ist:

Ein Text Tertullians soll den Ausgangspunkt des zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung bilden. Er steht in „De carne Christi", dem ersten oder zweiten Werk, mit dem Tertullian vor allem Marcion und seine Lehre bekämpft.[24] Die Schrift ist zusammen mit „De resurrectione mortuorum" für die Betrachtung der Auffassung des Marcion darum so wichtig, weil Tertullian in diesen beiden frühen Schriften, wie die Titel bereits bezeugen, Marcion mit einem besonderen Fokus auf die Auferstehung Christi behandelt. Die Bücher „Adversus Marcionem" müssen folglich komplementär hierzu gelesen und verstanden werden.

Und bereits in „De resurrectione mortuorum" legte Tertullian sein häresiologisches hermeneutisches Prinzip zur Bekämpfung von Häretikern wie Marcion nieder, das er offenkundig erst in seinem umfänglichen Werk gegen Marcion umgesetzt

23 Das Streichen von σάρξ setzt voraus, daß Marcion zwischen σάρξ und σῶμα noch nicht im Sinne späterer Marcioniten unterschieden hat, wie dies Adam., dial. V (GCS 4, 176,22-24 BAKHUYZEN), nahelegt, sondern daß er zwischen materialistisch verstandenem Leib/Fleisch und pneumatisch-engelhaftem differenzierte.

24 In Tert., resurr. II 11, erwähnt er noch ein dieser Schrift vorausgegangenes Werk „De Deo unico et Christo eius aduersus Marcionem", das in seinem Verhältnis zu „De carne Christi" nicht näher zu bestimmen ist. Ob es eine der frühen Versionen von „Adversus Marcionem" darstellte?

hat.[25] Der Lehre des Marcion war Tertullian in Rom zur Blütezeit der monarchianischen Theologie begegnet. In carn. V 2-4 wird polemisch auf Marcions Art des Umgangs mit der Schrift angespielt und sogleich im Anschluß daran das Stichwort „Phantasma" genannt, mit dem Marcion Christus bezeichnet habe. Warum, fragt Tertullian im Anschluß, hatte Marcion nicht alle Leidensaussagen der Schrift weggeschnitten, wenn Christus als einem Phantasma kein Leiden und keine Affekte zugeschrieben und ihm keine Geburt und Kindheit angedichtet werden?

Um Marcions Auslegung von Lk 24,37ff. von Christus als einem Phantasma zu aporetisieren, geht Tertullian vom Kreuzesgeschehen aus, das Marcion nicht bestritten hatte, und schließt von diesem jeweils auf die Auferstehung. Oder präziser: Weil Tertullian das Kreuzesgeschehen für ein körperlich-leibliches hält, schließt er auch auf eine körperlich-leibliche Auferstehung Christi. Alleine um dieses Thema kreist die gesamte Schrift „De carne Christi", in welcher Tertullian Marcion ausführlich attackiert. Und auch der Schrift „De resurrectione mortuorum", in der Marcion erneut als Gegner rangiert, geht es wieder um die Auferstehung. Erst in seinem systematisch angelegten Opus „Adversus Marcionem" wendet sich Tertullian vornehmlich der Gotteslehre zu, um Marcion endlich auf der Ebene der Theologie widerlegen zu können. Wenn heute vornehmlich von diesem Werk ausgegangen wird bei der Rekonstruktion von Marcions Lehre, ist implizite die Gefahr gegeben, Marcion mehr aus der apologetischen Perspektive des Tertullian und weniger aus dessen eigenem Ansatz heraus zu lesen.

Wie nun aber läßt sich entscheiden, ob die beiden Auferstehungsschriften „De carne Christi" oder „De resurrectione mortuorum" mit dem Thema „Auferstehung" ein zentrales Theologumenon Marcions aufgreifen und nicht selbst bereits die häresiologische Negativfolie darstellen? Ein – zugegeben schwacher – Hinweis hierfür stellt meines Erachtens die Tatsache dar, daß die meisten erhaltenen, gegen Marcion gerichteten Schriften auf das Thema der Auferstehung Christi eingehen, wobei es jeweils um beide oder eines der beiden der genannten Unterthemen geht: die spirituell-leibliche Auferstehung Christi und die auf der Begegnung zwischen dem Auferstandenen und dem entrückten Paulus ruhende Autorität des Paulus gegenüber den in Act 1 von Petrus angeführten Aposteln, die „von all dem, was Jesus von Anfang an tat und lehrte bis zu dem Tag, an dem er aufgenommen wurde" zugegen waren (Act 1,1f.). Doch auch wenn aufgrund der Hypothesenhaftigkeit dieser Überlegung kein fester Grund zu gewinnen ist, so ist es doch zumindest

25 In meiner in Anm. 2 genannten Publikation bin ich noch davon ausgegangen, daß „Adversus Marcionem" nach „De carne Christi" und „De resurrectione mortuorum" entstanden ist. Dies gilt natürlich nur, wenn die in der Anmerkung zuvor genannte und aus Tert., resurr. II 11, bekannte Schrift nicht identisch mit einer der Grundschriften von „Adversus Marcionem" ist. Wie man hier auch entscheiden möchte, so bleibt doch in jedem Falle festzuhalten, daß Tertullians antimarcionitische Schriftstellerei nicht recht verstanden wird, wenn lediglich „Adversus Marcionem" zu Rate gezogen wird, ohne den größeren Rahmen und die hermeneutische Grundlegung seiner Position mit einzubeziehen.

lohnenswert, ein Thema, das wiederholt in der Widerlegung des Marcion zu lesen ist, genauer zu untersuchen. Doch auch dies kann ich an dieser Stelle nicht breit in Aussicht stellen. Ich nenne nur ein Beispiel:

*Das Referat des Origenes aus der „Doctrina Petri"*

An anderer Stelle bin ich ausführlicher auf diesen komplexen Bericht aus der Praefatio von „De principiis" eingegangen. Anerkannterweise hat Origenes in dieser Praefatio, inbesondere in Abschnitt 4, auch antimarcionitisch seinen Glauben formuliert[26] und Marcions Lehre von Christus als einem Phantasma bezüglich Geburt, Leiden und Auferstehung des Herrn abgelehnt und die Himmelfahrt herausgehoben.[27] In Praefatio 8 von „De principiis" nimmt er dann nochmals zu Marcion Stellung:

„Die Bezeichnung ἀσωμάτου (das heißt „des Unkörperlichen") ist nicht allein bei vielen anderen [Schriftstellern], sondern in der Tat auch in unseren Schriften ungebräuchlich und unbekannt. Wenn uns jedoch jemand eine Stelle aus jener Schrift, die ‚Doctrina Petri' genannt wird, entgegenhalten will, in der der Retter zu seinen Jüngern zu sagen scheint: ‚Ich bin kein unkörperliches Geistwesen', so ist ihm vorweg zu antworten, daß das Buch selbst nicht unter die kirchlichen Schriften gerechnet wird, und darzulegen, daß jenes Schriftstück selbst weder von Petrus stammt noch von irgend jemand anderem, der von Gottes Geist inspiriert war. Auch wenn es selbst zugestanden werden würde, so geht aus diesem Begriff des ‚Unkörperlichen' hervor, daß er nicht dieselbe Vorstellung bezeichnet wie bei den griechischen oder heidnischen Autoren, wenn von den Philosophen mit Bezug auf das unkörperliche Wesen gehandelt wird. [...] In diesem Büchlein nämlich wird davon gesprochen, daß die Art und Weise des Geistkörpers, wie sie auch sei, nicht dem unsrigen festeren und sichtbaren Körper gleiche; der Absicht dessen entsprechend aber, der jene Schrift verfaßt hat, geht es um seine Behauptung, daß er [sc. der Retter] keinen solch gearteten Körper besitzt, wie ihn die Geistwesen besitzen, denn dieser ist natürlich etwas Feinstoffliches und wie ein leichter Glanz und wird deshalb von vielen für unkörperlich gehalten oder [als ein solcher] bezeichnet, sondern daß er [sc. der Retter] einen festen und anfaßbaren Körper besitzt."[28]

26 Vgl. Alain LE BOULLUEC, La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn, in: Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973), ed. by Henri CROUZEL u.a., QVetChr 12, Bari 1975, 47-61.

27 Vgl. Orig., Praef. 4 de princ.: *[...] Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex uirgine et spiritu sancto est. Et quoniam hic Iesus Christus* natus et passus est in ueritate, et non per phantasiam, *communem hanc mortem* uere *mortuus;* uere enim et a mortuis resurrexit et post resurrectionem conuersatus cum discipulis *suis assumptus est.*

28 Orig., Praef. 8 de princ.: *Apellatio autem ἀσωμάτου (id est incorporei) non solum apud multos alios, uerum etiam apud nostras scripturas inusitata est et incognita. Si uero quis uelit nobis proferre ex illo libello, qui Doctrina Petri appellatur, ubi saluator uidetur ad discipulos dicere: ‚Non sum daemonium incorporeum', primo respondendum est ei quoniam liber ipse inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. Quod etiamsi ipsum concederetur, non idem sensus inibi ex isto sermone ἀσωμάτου indicatur, qui a graecis uel gentilibus*

Wie Origenes' Referat zur „Doctrina Petri" zu entnehmen ist, wurde in dem Büchlein zunächst die Lehre von Christus als einem feinstofflichen „Geistwesen" näher ausgeführt. Christi Körper – und zwar insbesondere der des Auferstandenen – sei nach gegnerischer Meinung, von der sich der Verfasser der „Doctrina Petri" deutlich absetzt, nicht dem „festen und anfaßbaren Körper" der Menschen gleich, sondern müsse im Gegenteil als ein *corpus daemonicum* betrachtet werden. Dem widerspricht der pseudonyme Verfasser der „Doctrina" durch das Herrenwort, wonach der Herr selber gesagt hatte: *Non sum daemonium incorporeum.* In griechischer Version bei IgnSm III,2f. lautet dieser Teil des Logions: οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Wie ich an anderer Stelle näher ausgeführt habe, ist es wahrscheinlich, daß die „Doctrina *Petri*" mit dem Kerygma Petrou identisch ist und mit ihrer petrinischen Betonung und dem hier skizzierten Inhalt eine marcionkritische Schrift war. Dazu paßt Origenes' zitiertes Referat zur „Doctrina Petri", das recht genau Marcions Auslegung von Lk 24,37ff. wiedergibt, mit dem Hinweis auf den engelhaften Geistleib des Auferstandenen („feinstofflich", „leichter Glanz").[29]

Gegen Marcions Vorstellung gibt es noch eine weitere Widerlegung. Sie steht im Brief an die Smyrnäer, der unter dem Namen des Ignatius läuft. In IgnSm III heißt es: „Nehmt, *faßt mich* an und seht, daß ich kein körperloses Geistwesen bin"[30].

In IgnSm IIf. liest man[31]:

---

*auctoribus ostenditur, cum de incorporea natura a philosophis disputatur. [...] In hoc enim libello dixit pro eo, quod ipse ille quicumque est habitus uel circumscriptio daemonici corporis non est similis huic nostro crassiori et uisibili corpori; sed secundum sensum eius, qui composuit illam scripturam, intellegendum est quod dixit, id est non se habere tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et uelut aura tenue, et propter hoc uel putatur a multis uel dicitur incorporeum), sed habere se corpus solidum et palpabile.*

29 Kein antimarcionitischer Zusammenhang (und auch keine Diskussion von Lk 24,37-39!) liegt bei Theodot vor, der nach Clem. Alex. (exc. ex Theod. 14,1) von δαιμόνια ἀσώματα spricht. Dämonen würden zwar ἀσώματα genannt, hätten aber einen Leib, da sie eine Form besäßen und für Strafen empfänglich seien. Unkörperliche hießen sie deshalb, weil sie keine geretteten pneumatischen Körper seien, sondern, im Gegenteil, unkörperliche Schatten.

30 In der Forschungsliteratur zu dieser Stelle herrscht seit Theodor ZAHN (Ignatii et Polycarpi epistolae Martyria Fragmenta, Patrum Apostolicorum Opera 2, Leipzig 1876, 85-87) Konsens darüber, daß Ignatius hierbei auf ältere Tradition zurückgreift, vgl. Henning PAULSEN, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, FLDG 29, Göttingen 1978, 39-41. Offen ist lediglich, ob diese Quelle schriftlicher oder mündlicher Natur war und in welcher Richtung sie zu suchen ist, vgl. William R. SCHOEDEL, Ignatius of Antioch, ed. by Helmut KOESTER, Philadelphia 1985, 226f.

31 Vgl. Jean-Pierre MAHÉ, Commentaire, SC 217, Anm. 1, 339: „La coincidence des formules (d'IgnSm et de Tert., De carne Christi) est [...] très surprenante"; auf die Nähe dieser Schriften hat auch hingewiesen: Walter BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochien, HNT ErgBd., Tübingen 1920, 266 (er zieht zu Recht auch Orig., Cels. II 16 hinzu); Josep RIUS-CAMPS, The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr, OCA 213, Rom 1980, 367; Henning PAULSEN, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna, HNT[2] 18, Tübingen 1985, 92f.

ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς ἵνα σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν; οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσιν, καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς. ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο, καὶ ἐπίστευσαν κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι.[32]

Das Zitat aus dem Ignatiusbrief ist zwar weniger deutlich antimarcionitisch gefärbt[33] als der Text des Tertullian, und es nimmt nicht expressis verbis Bezug auf ein κήρυγμα Πέτρου oder eine „Doctrina Petri“ wie Origenes in seiner Praefatio zu „De principiis“, aber dennoch erweist sich auch dieser Text wie die beiden anderen als eine Widerlegung der Auferstehungslehre des Marcion. In all diesen Texten steht Lk 24,37-39 im Zentrum. Mit carn. V 2-4 stimmt IgnSm IIf. in der antidoketischen Betonung überein, daß Christus „wahrhaft“ gestorben und „wahrhaft“ auferstanden sei.[34]

Auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf ein κήρυγμα Πέτρου oder eine „Doctrina Petri“ läßt IgnSm IIf. deutlich eine *petrinische* Tradition durchscheinen, während in dem neutestamentlichen Bericht des Lukas von der Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern, auf die Ignatius mit dem (sogar gegenüber Origenes erweiterten) nichtkanonischen Herrenwort anspielt, Petrus nicht eigens erwähnt wird. Bei Lukas heißt es schlicht, Jesus sei „in ihre Mitte“ getreten. Nicht Petrus

---

32 IgnSm 2f.; man vergleiche auch IgnTrall 9; IgnMagn 11,1; IgnEph 20,1.

33 Eine antimarcionitisch-antidoketische Tendenz erkennt auch Theodor SCHERMANN, Die allgemeine Kirchenordnung, früchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung, SGKA III/2, Paderborn 1915, 311f.; vgl. etwa auch die Rede vom „neuen Menschen Jesus Christus“ in IgnEph 20. Dies ist ein Ausdruck, der weniger an II Kor 5,17; Eph 4,22-24; Kol 3,9f. (jeweils auf den Menschen bezogen, nicht auf Christus) erinnert als an Marcions Wort vom „neuen Christus“ oder „neuen Sohn“ (vgl. Tert., Marc. III 4,1; IV 10,4; 28,8), vgl. Wolfram KINZIG, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius, FKDG 58, Göttingen 1994, 143: „Die Ausdrucksweise vom ‚neuen Menschen‘ [...] wird nun [sc. bei Ignatius] nicht mehr (wie in Eph) im Hinblick auf die Gläubigen und deren Teilhabe an Christus [...] gebraucht, sondern Ignatius verschiebt den Akzent weiter auf Christus als den neuen Menschen.“ Iren., haer. III 10,2, gleicht so stark IgnEph 20 und Kerygma Petrou, Frgm. V, daß Irenäus eine irgendgeartete Kenntnis des Inhalts dieser Schriften gehabt zu haben scheint; gegen wen er sich an dieser Stelle allerdings wendet, ob gegen Marcion, gegen östliche Valentinianer, gegen beide Seiten usw. (Irenäus diskutiert in haer. III 10 die Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums, die Marcion gestrichen hatte; möglicherweise hatten östliche Valentinianer diese Idee von Jesus dem „neuen Menschen“ aufgegriffen, vgl. Hipp., ref. VI 35,4), müßte eigens untersucht werden.

34 Den Doketismusvorwurf gegenüber der Lehre vom Leiden Christi und den Vorwurf, daß Marcion die Auferstehung von Christi Leib leugnete, erheben z.B. auch Hipp., ref. X 19,3f.; Adam., dial. V; vgl. auch die Reaktion in Ps.-Just., resurr. 9; zum Doketismus bei Marcion vgl. Adolf HILGENFELD, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884 = Darmstadt 1963, 332f.; neuerdings Petrus F. M. FONTAINE, The Light and the Dark (s. Anm. 18), Vol. IX. Gnostic Dualism in Asia Minor During the First Centuries A. D. II, Amsterdam 1994, (53-107) 74.

beherrscht anschließend die Szene nach Lukas, sondern im Zentrum steht der Auferstandene. Ignatius hingegen leitet das Herrenwort auffälligerweise ein mit: καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς [...]" (IgnSm III). Der weder durch das Lukasevangelium gegebene noch durch den Kontext bei Ignatius sich nahelegende Bezug auf Petrus wird verständlich, wenn das nachfolgende Herrenzitat aus einer (pseudo-)petrinischen Schrift, dem nichtgenannten Kerygma Petrou, stammt und gegen Marcion, den Paulusschüler, gerichtet ist.[35]

Es gibt noch weitere Übereinstimmungen zwischen IgnSm IIf. und Origenes' Referat aus der „Doctrina Petri". Letzteres bietet gewissermaßen auch den Schlüssel für das Rätsel der Übereinstimmungen zwischen Tertullian und Ignatius und für die Nennung des Petrus bei IgnSm.

Obwohl durch das Herrenwort der Begriff ἀσωμάτως vorgegeben war, behaupten weder die „Doctrina" noch Ignatius, den Gegnern zufolge sei der Auferstandene ohne Leib gewesen. Beide aber betonen, daß die Gegner das Geistwesenhafte des Auferstandenen lehrten. Christus habe nur scheinbar gelitten und sei als Auferstandener in einem Leib sichtbar gewesen, der nicht wie der eines Menschen greifbar gewesen sei. Dagegen kontern beide mit demselben Herrenwort: „[Nehmt, faßt mich an und seht, daß] ich kein körperloses Geistwesen bin". In der „Doctrina" lautet die Auslegung dieses Spruches, die Origenes – oder Herakleon, von dem Origenes dann abhängig wäre – las: „Er [sc. der Retter] besitzt einen festen und *anfaß*baren Körper". Ignatius argumentiert mit der Reaktion der Jünger: „Und sofort *faßten* sie ihn *an* und glaubten, da sie mit seinem Fleisch und seinem Geist verbunden waren. Deshalb verachteten sie auch den Tod, zeigten sich vielmehr über den Tod erhaben. Nach der Auferstehung aber aß und trank er als ein Fleischlicher mit ihnen, obwohl er auf pneumatische Weise mit dem Vater verbunden war."[36]

Die Übereinstimmungen in der Interpretation des auf Lk 24,37ff. zurückgehenden Herrenwortes und die Tatsache, daß Pseudopetrus und Ignatius dabei auf das δαιμονικός abheben, nicht aber auf das ἀσώματος, macht deutlich, daß die „Doctrina" und Ignatius denselben Gegner anvisieren. Mehr noch, die spezifische Übereinstimmung in ihrer Benutzung des Herrenwortes legt sogar nahe, daß eine literarische Abhängigkeit besteht. Dabei scheint die detailliertere Argumentation des Ignatius eher von der „Doctrina" abhängig zu sein als umgekehrt.[37] Größere

35 Vgl. bereits Martin ELZE, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie der Ignatiusbriefe, Habil. masch. Tübingen 1964, 52; Robert JOLY, Le dossier d'Ignace d'Antioche, Bruxelles 1979, 53f.

36 Man vergleiche die Differenzierung σαρκικός - πνευματικός mit den Termini, die Ignatius der Noetianischen Glaubensregel in IgnEph 7,2 hinzugesetzt hat.

37 Philipp VIELHAUER/Georg STRECKER, Judenchristliche Evangelien, in: NTApo$^5$, (114-147) 121-123, nehmen die umgekehrte Abhängigkeit an, sehen jedoch auch, daß Ignatius' Formulierung durch „doketische" und gnostische Gegner geprägt ist. Dennoch bleibt es leichter einsehbar, daß Ignatius, der gegenüber Lk 24,37-39 eine petrinische Tradition aufweist und

Gewißheit als die einer berechtigten Vermutung ist bei der geringen Kenntnis, die Origenes vermittelt, allerdings nicht zu erreichen. Origenes bzw. Herakleon können wegen der präzisen Quellenangabe ihre Information nicht aus Ignatius besitzen, sondern müssen noch Kenntnis (von Teilen) der „Doctrina" gehabt haben. Auch umgekehrt ist eine Abhängigkeit des Verfassers der Ignatianen von Origenes bzw. Herakleon nicht möglich, was der Textüberschuß im Herrenwort beweist. Daß Origenes bzw. Herakleon nicht mündliche Tradition mit Ignatius teilen, ist aus denselben Gründen abzulehnen, aus denen eine irgendgeartete literarische Bezugnahme des Ignatius auf die „Doctrina" anzunehmen ist.[38]

Gegen eine Benutzung der antimarcionitischen pseudopetrinischen „Doctrina" durch Ignatius spricht, soweit ich sehe, lediglich die – allerdings in der Forschung wegen anderer Probleme weiterhin – heftig diskutierte Frühdatierung der Ignatianen.[39] Hat man sich in dieser Frage nicht bereits von vornherein festgelegt, wird man die hier angestellten Überlegungen als weiteres Indiz für eine Datierung der Ignatianen nach Marcion und nach der „Doctrina" nehmen. Doch möchte ich an dieser Stelle nicht die Datierungsfrage der Ignatianen weiterverfolgen, der ich mich an anderer Stelle zusammen mit Reinhold M. Hübner gestellt habe.

## 3. Marcions Erbe

Wie deutlich wurde, setzte die Begegnung des Auferstandenen am Ende des Lukasevangeliums, in welchem Paulus natürlich nicht vorgekommen war, nach Marcion

nachweislich sonst keine lukanischen Reminiszenzen besitzt (vgl. Henning PAULSEN, Studien [s. Anm. 30], 41.141f.), von einer pseudopetrinischen Tradition abhängig ist als umgekehrt; so urteilte J. B. Lightfoot in seiner Ausgabe der Apostolischen Väter am Rand, die Stelle sei „The Teaching of Peter" entnommen (Joseph B. LIGHTFOOT, The Apostolic Fathers, rev. texts, ed. and completed by J[ohn] R[eginald] HARMER, London 1891, 128).

38 Franz Xaver FUNK, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue vertheidigt, Tübingen 1883, 73f., gibt denn auch die Nähe des durch Ignatius Widerlegten und der Lehre des Marcion zu: „Marcion ist ein ebenso ausgesprochener Doket als die Häretiker der ignatianischen Briefe"; hieraus leitet er dann aber ab: „Es ist eben desswegen kein Grund einzusehen, warum diese erst nach ihm gewesen sein sollen", gesteht jedoch zugleich: „Sie können ihm offenbar nicht weniger leicht vorangegangen sein."

39 Bei Peter MEINHOLD, Studien zu Ignatius von Antiochien, VIEG 97, Wiesbaden 1979, 34, führt die Frühdatierung in Verbindung mit der Feststellung antimarcionitischer Tendenz des Ignatius zur Konstruktion eines Antimarcionitismus ante Marcionem; die Bezugnahme Meinholds (ebd.) auf Walter BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, Tübingen [2]1964, 74f., stützt die Annahme einer solchen Konstruktion nicht; vgl. JOLY, Le dossier (s. Anm. 35), 54; statt dessen hätte er sich berufen können auf Eduard VON DER GOLTZ, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, TU 12/3, Leipzig 1894, 154f.

das kritische Fragezeichen über den gesamten irdischen Versuch Christi, sich Gefolgsleute für die Botschaft von der Erlösung zu gewinnen. Was Christus auf Erden nicht möglich war, das sollte ihm erst gelingen, nachdem er einen, *den* Apostel, mit ihm von der Erde in den dritten Himmel erhoben hatte und ihm dort die geheime Botschaft offenbarte.

Das ganze Evangelium und die Lebensnähe zwischen den Jüngern und Christus haben kein solches Verhältnis begründet, das Christus mit Paulus bei dessen Entrückung eingegangen ist. Diese Deutung vom Ende des Evangeliums und dem Anfang der Sammlung von Paulusbriefen des Marcion, seines Apostolikons, problematisiert denn auch Tertullian zur Einleitung seiner Kritik von Marcions Apostolikon:

„Denn ein Mann wird mir als Apostel vorgestellt, den ich nicht in den Apostellisten des Evangeliums finde. In der Tat, wenn ich höre, daß dieser Mann erwählt worden war durch den Herrn, nachdem er seine Ruhe im Himmel erreicht hatte, empfinde ich, daß Christus eine Art Vorsehungslosigkeit zugeschrieben wird, da er zuvor nicht genau wußte, daß er diesen Mann notwendigerweise gebraucht hatte. Und weil er meinte, dieser müßte dem Apostelkorpus hinzugefügt werden aufgrund einer zufälligen Begegnung anstatt einer bewußten Wahl, notwendigerweise, sozusagen, und nicht aufgrund einer freien Auswahl, obwohl die Mitglieder des Apostolates sorgfältig beauftragt waren und jetzt zu ihren unterschiedlichen Sendungen entlassen worden waren.“[40]

Hier hebt Tertullian in direkter Widerlegung und wohl unter Aufnahme marcionitischer Sprache und Gedanken an, wie wenn er einen mit Gen 1,1 und Joh 1 vergleichbaren Eröffnungspassus von Marcions Schrift vor sich gehabt hätte, in der vom Ursprung der Frohbotschaft und deren Offenbarung durch und vermittels Paulus allein die Rede war.

Paulus' Autorität aber hatte sich – vergleichbar mit vielen gnostischen Lehrern – auf die Begegnung mit Christus, dem Spirituell-Leiblichen, dem Erschienenen und Auferstandenen gegründet. Gewiß wäre an dieser Stelle die über die Auferstehung Christi hinausgehende Lehre Marcions von der nicht physischen, sondern forensischen Soteriologie des Kreuzesgeschehens zu reden, die von Marcion mit dem Auferstehungsgeschehen verbunden wurde.[41] Doch gerade – und das wollte ich betonen – in der Auferstehung sieht Marcion das soteriologisch zentrale Offenbarungsmoment nach dem Los- oder Rückkauf der Menschen vom gerechten Gott. Dieses soteriologische Moment, das von den frühen Häresiarchen noch zumeist mitbedacht wurde, ging nach einer einseitigen *theo*logischen Widerlegung allerdings zunehmend verloren.

Überhaupt scheint nach meinen bisherigen Forschungen das frühe Christentum außerhalb der paulinisch-rabbinischen und paulinistischen Tradition soteriologisch

40 Tert., Marc. V 1.
41 Vgl. ebd.

stärker an der Lehre, am Leben und am Sterben Jesu und immer stärker an seiner Inkarnation interessiert gewesen zu sein als an seiner Auferstehung.

Daran hat auch die Bekämpfung der Auferstehungslehre des Marcion nicht viel geändert, auch wenn das Thema der materiell-leiblichen Auferstehung im Kampf gegen Marcion eine bedeutendere Rolle gewonnen hatte, als dies vor Marcions Auftreten und wiederum nach dem Abklingen des Kampfes gegen ihn der Fall gewesen war. Nach Marcion und im Kampf gegen ihn gewann die Auferstehung Jesu Christi in der frühchristlichen Theologie nämlich erstmals wieder im 4. Jahrhundert durch Apolinarius von Laodicea und Gregor von Nyssa eine herausragende Bedeutung. Allerdings währte auch diese soteriologische Bedeutung der Auferstehung Christi nicht lange, sondern mußte im 20. Jahrhundert auf evangelischer Seite durch Karl Barth und auf katholischer durch Theologen des II. Vatikanischen Konzils neu entdeckt werden. Gerade Barth und das II. Vatikanum haben mit der zentralen soteriologischen Relevanz der Auferstehung Christi ein marcionitisches Theologumenon wieder aufgegriffen, das über Jahrhunderte hinweg bis in unsere jüngsten Forschungen hinein patristisch eine marginale Existenz geführt hat.

# Marcion und die Korintherbriefe nach Tertullian, Adversus Marcionem V

Eve-Marie Becker

## 1. Die Gestalt des Marcion aus der Sicht neutestamentlicher Wissenschaft

### 1.1. Zur Literatur des 2. Jahrhunderts: Tradierung, Diskurs und literarische Produktivität

Der Übergang der sogenannten neutestamentlichen Paulus-Brief-Literatur zur Literatur der nachneutestamentlichen Zeit findet mit dem 2. Petrusbrief im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts n.Chr. statt.[1] Obwohl im 2. Petrusbrief Hinweise auf eine Sammlung von Paulus-Briefen enthalten sind (3,15f.), führt die Frage nach der Sammlung und Kanonisierung von Paulus-Briefen[2], sofern man sich nicht mit hypothetischen Überlegungen und Rekonstruktionen begnügt[3], sondern nach Textzeugnissen verlangt, in die christliche Literatur des 2. Jahrhunderts hinein. Von hierher ist das Interesse der neutestamentlichen Wissenschaft an der Literaturgeschichte des 2. Jahrhunderts motiviert.[4] Wie aber läßt sich vorab das Feld der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts aufteilen, in der auch die Rezeption des Paulus – des einzigen neutestamentlichen ‚Autors', der hier „als solcher genannt und zitiert wird"[5] – stattfindet?

1 Der 2. Petrusbrief gilt als späteste neutestamentliche Schrift und wird gegenwärtig um 110 n.Chr. datiert, vgl. Udo SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen ³1999, 438, ähnlich auch Ingo BROER, Einleitung in das Neue Testament, Bd. II. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons, NEB ErgBd. 2/II, Würzburg 2001, 648ff.

2 Vgl. z.B. David TROBISCH, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik, NTOA 10, Freiburg/Göttingen 1989, 38ff. Zur Frage nach den Sammlungsprozessen der Korintherbriefe vgl. Eve-Marie BECKER, Schreiben und Verstehen. Paulinische Briefhermeneutik im 2. Korintherbrief, Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 4, Tübingen/Basel 2002 (im Druck).

3 Dazu zählen m.E. auch die Überlegungen zu einem sog. prä-marcionitischen Paulus-Text, vgl. z.B. Gilles QUISPEL, Marcion and the Text of the New Testament, VigChr 52, 1998, (349-360) 351 oder 356; John BARTON, The Spirit and the Letter. Studies in the Biblical Canon, London 1997, 41 oder Ulrich SCHMID, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe, ANTF 25, Berlin/New York 1995, 296ff.

4 Vgl. Andreas LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion, BHTh 58, Tübingen 1979, der dies in Hinsicht auf die Paulus-Rezeption untersucht hat.

5 Hans VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968, 171.

Die christliche Literatur des 2. Jahrhunderts entwickelt *vier* Perspektiven im Umgang mit frühchristlicher und so auch paulinischer Theologie[6]: Sie zielt erstens auf eine *Tradierung* apostolischer Schriften und bereitet damit deren Kanonisierung vor. Sie diskutiert zweitens über *Häresie und Rechtgläubigkeit* und leitet damit einen hermeneutischen Diskurs über das Wesen der eigenen christlichen Überlieferung ein. Hier spielt die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Erbe eine wichtige Rolle. Drittens beginnt sie den apologetischen Diskurs mit der *hellenistisch-römischen und der philosophischen Überlieferung*. Sie führt viertens Motive und Themen des Urchristentums bzw. der neutestamentlichen Schriften eigenständig, *produktiv und literarisch-kreativ* sowie im Diskurs mit den literarischen Formen ihrer Gegenwart fort.[7]

Bei dieser groben Bestimmung der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zeigt sich schnell, wo die Bedeutung Marcions in neutestamentlicher Sicht liegt[8]: Marcion läßt sich als interpretierender *Tradent* der Paulus-Briefe charakterisieren.

### 1.2. Zur Rezeption von 1. und 2. Korintherbrief im 2. Jahrhundert

Das Interesse der neutestamentlichen Wissenschaft an der Gestalt Marcions konzentriert sich vornehmlich auf zwei Aspekte, nämlich auf einen kanongeschichtlichen und auf einen textgeschichtlichen:

Marcion gilt als der früheste Zeuge für eine detaillierte Aufstellung eines *Kanons* der Paulus-Briefe. Zwar läßt sich vermuten, daß bereits Ende des 1. Jahrhunderts ein Corpus von Paulus-Briefen existierte[9], dem auch die Korintherbriefe angehörten. Möchte man aber wissen, wann zuerst und in welchem Umfang sich die Kenntnis und Rezeption der Korintherbriefe in der neutestamentlichen und der außerneutestamentlichen Literatur evident nachweisen lassen, so sind damit die Fragen nach detaillierten Kanonaufstellungen einerseits und nach einer alludierenden und zitathaften Rezeption der Korintherbriefe andererseits aufgeworfen.

6 Vgl. dazu ebd., 169ff.

7 Dies ist in verschiedenen Gattungen deutlich sichtbar, nämlich sowohl in der apologetischen Literatur wie in der apokryphen Gattung der Apostel-Romane.

8 Dabei kann die provokante These Hermann DETERINGS, Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielicht, Düsseldorf 1995, 140f., die Paulus-Briefe seien ursprünglich von Marcion oder einem Marcion-Schüler geschrieben und dann katholisch ‚domestiziert' worden, wohl kaum als seriöse Anregung aufgenommen werden.

9 Vgl. Kurt ALAND, Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts, in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift Carl Andresen zum 70. Geburtstag, hg. v. Adolf Martin RITTER, Göttingen 1979, (29-48) 33. Vgl. auch Harry Y. GAMBLE, Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts, New Haven/London 1995, 63f.: Aus Gründen der praktikablen Handhabe der Briefe – „comprehensiveness, [...] ease of reference" – liege bereits eine vormarcionitische Sammlung von Paulus-Briefen in Form eines Codex vor.

Während die *Rezeption* bzw. Auslegung des 1. und 2. Korintherbriefes in Form der Zitation zuerst bei Irenäus und Tertullian zu finden ist[10], wird bezüglich der Schriften der sogenannten Apostolischen Väter diskutiert, wieweit sie die Korintherbriefe evident, das heißt zumindest in deutlichen Allusionen, bezeugen.[11] Die Kenntnis des 1. Korintherbriefes ist z.B. im 1. Clemensbrief weitgehend vorausgesetzt.[12] Die Kenntnis des 2. Korintherbriefes dagegen kann man in den Schriften der Apostolischen Väter meines Erachtens nicht evident nachweisen.[13]

Bei der Frage nach den frühesten detaillierten *Kanonaufstellungen* im 2. Jahrhundert bilden $P^{46}$ (um 200 n.Chr.) und vielleicht der Canon Muratori[14] den ersten sicheren terminus ad quem.

Die etwa 150 Jahre Textgeschichte, die zwischen der Abfassung der Korintherbriefe und ihrer ersten umfassenden und sicheren Bezeugung in $P^{46}$ liegen, werfen also die Frage auf, ob und wie sich bereits im marcionitischen Apostolikon eine proto-kanonische Rezeption von 1. und 2. Korintherbrief in der Mitte des 2. Jahrhunderts belegen läßt. Ich möchte dazu folgende These formulieren: *Marcion ist der erste für uns faßbare Paulus-Rezipient, der ein Corpus paulinischer Briefe, zu dem auch der 1. und 2. Korintherbrief zählen, zur Grundlage und zum Gegenstand seiner Theologie macht.*

Daran schließt sich nun aber eine *textgeschichtliche* Frage an, die die marcionitische Textgestalt von 1. und 2. Korintherbrief betrifft und die im folgenden näher betrachtet wird: Läßt sich aus den tertullianischen Sekundärüberlieferungen zu dem marcionitischen Apostolikon rekonstruieren, welche Textgestalt der Korintherbriefe Marcion vorlag, und, ob und wie Marcion diese Textgestalt in seinem Apostolikon rezensierte?

## 2. Tertullian und Marcion

Die marcionitische Paulusbrief-Edition ist uns lediglich partiell in Sekundärüberlieferungen erhalten. Die Gestalt des marcionitischen Paulus-Textes unterliegt damit der literarischen Intention des jeweiligen Autors, der sie uns überliefert.[15] Das gilt auch für

---

10 Vgl. zum 2. Korintherbrief Rolf NOORMANN, Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon, WUNT 2. R. 66, Tübingen 1994, 517.

11 Vgl. ALAND, Bemerkungen (s. Anm. 9), 30f. Aber auch Aland, obwohl er die Kenntnis und die Verwendung der Paulusbriefe in den Schriften der Apostolischen Väter belegt sieht, weist darauf hin, daß die „frühen Väter die Paulusbriefe zwar kennen, aus ihnen aber nur ganz selektiv auf das eingehen bzw. das anführen, was ihnen für ihre Gedanken- und Beweisgänge zweckmäßig erscheint" (ebd., 46).

12 Vgl. z.B. ebd., 30, oder LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 4), 177ff.

13 Verfasserin bereitet einen Aufsatz dazu vor. Vgl. zuletzt Margaret M. MITCHELL, Art. Korintherbriefe, in: RGG[4] 4, Tübingen 2001, (1688-1694) 1689.

14 Inzwischen wird für den Canon Muratori eine Spätdatierung im 4. Jahrhundert vorgeschlagen. Geoffrey M. HAHNEMAN, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, Oxford 1992, 215ff., setzt nämlich Eusebius' Kirchengeschichte (303-324) als terminus a quo voraus.

15 Die marcionitische Paulus-Rezeption ist uns lediglich in anti-marcionitischer Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts erhalten: nämlich neben Tertullian bei Justin, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Epiphanius und im Dialog mit Adamantius.

Tertullian, der mit seiner umfangreichsten Schrift *Adversus Marcionem*, die zwischen 207 und 211 entstand und uns in einer vom Verfasser selbst bearbeiteten dritten Auflage vorliegt, zugleich auch die umfassendste Auseinandersetzung mit Marcion überhaupt unternimmt. „Adversus Marcionem" gehört nun aber aus literaturgeschichtlicher Perspektive primär nicht zu den apologetischen, sondern zu den dogmatisch-polemischen Schriften Tertullians.[16] Diese Klassifizierung zeigt, daß es Tertullian in „Adversus Marcionem" nicht nur um eine Widerlegung marcionitischer Lehre geht, sondern daß er durchaus auch eigene theologische und exegetische Überlegungen formuliert: Die Bücher I-III haben einen systematisch-dogmatischen Charakter, die Bücher IV und V sind exegetisch und dogmatisch ausgerichtet; denn sie kommentieren das Lukas-Evangelium und die Paulus-Briefe des marcionitischen Apostolikon fortlaufend theologisch.

Tertullian folgt dem marcionitischen Apostolikon, weist aber dabei explizit darauf hin, daß der marcionitische Paulus-Text durch Auslassungen gekennzeichnet ist (Marc. V 4,2: *Nisi quod ex abundanti retracto quae abstulit, cum validius sit illum ex his revinci, quae servavit*).[17] Trotzdem besteht sein Hauptinteresse letztlich nicht darin, den Wortlaut des marcionitischen Apostolikon wiederzugeben und philologisch zu analysieren, sondern in eigenständiger literarischer Gestaltung die mangelnde theologische Plausibilität des marcionitischen Paulusverständnisses aufzuzeigen.[18]

Im folgenden möchte ich untersuchen, wie Tertullian in Marc. V die marcionitische Rezeption der beiden Korintherbriefe wahrnimmt und interpretiert. Diese Fragestellung ergibt sich daraus, daß Marc. V „das wichtigste Hilfsmittel bei der Analyse des marcionitischen Paulustextes"[19] ist.

## 3. Untersuchung: Die Korintherbriefe nach Marc. V

In Buch V von „Adversus Marcionem" kommentiert und verurteilt Tertullian das Apostolikon Marcions (vgl. V 1,9: *sicut probavimus nec a Christo, ex ipsis utique epistolis Pauli, quas proinde mutilatas etiam de numero forma iam haeretici evangelii praeiudicasse*). Er folgt dabei

16 Michael VON ALBRECHT, Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boëthius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit, Bd. 2, München ²1997, 1214.

17 Vgl. Tert., praescr. 38,9: *Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit.*

18 So auch Hermann TRÄNKLE, Art. Q. Septimius Florens Tertullianus, in: Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117-284 n.Chr., hg. v. Klaus SALLMANN, HAW VIII/4, München 1997, (438-511) 466: „Aber seine Hauptabsicht ist zu zeigen, daß der Bibeltext sogar in der verstümmelten Form Markions keine hinreichende Stütze für dessen Lehren bietet, vielmehr deutliches Zeugnis für den einen Schöpfergott und seinen Christus ablegt."

19 LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 4), 380, der dabei aber zur Vorsicht mahnt: „Allerdings ist eine vollständige Rekonstruktion kaum möglich; denn die Maßstäbe, nach denen Tertullian Marcions Kürzungen bzw. Korrekturen erwähnt, sind offenbar nicht einheitlich". Vgl. auch Uwe FRÖHLICH, in: Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 22/1-3. Epistula ad Corinthios I, hg. v. U. FRÖHLICH, 1.-3. Lieferung, Freiburg 1995-1998, 176.

offenbar der marcionitischen Textanordnung (vgl. Marc. V 2-21): Galaterbrief, 1. und 2. Korintherbrief, Römerbrief, 1. und 2. Thessalonicherbrief, Epheserbrief (= Laodizeerbrief), Kolosserbrief, Philipperbrief, Philemonbrief.[20]

Bevor man nun aber aus dem lateinischen Text von Marc. V den marcionitischen Prä-Text – das heißt die Textgestalt, die Marcion den Paulus-Briefen gegeben hat – zu rekonstruieren versucht[21], sollte man zunächst prüfen, welche Zitate des 1. und 2. Korintherbriefes sich aus dem V. Buch überhaupt erheben lassen.

### 3.1. Die Rezeption von 1. und 2. Korintherbrief in Marc. V

Prüft man, welche Belege aus 1. und 2. Korintherbrief Tertullian zitathaft[22] aufgreift, so ergibt sich folgendes Bild:

| 1. Korintherbrief | 2. Korintherbrief |
|---|---|
| Kap. 1: 1,19.20.21.22.25.27-28.29.31 | Kap. 1: 1,3 |
| Kap. 2: 2,6.8.16 | Kap. 2: – |
| Kap. 3: 3,16.17.18.19.20.21.22 | Kap. 3: 3,6.14.16.18 |
| Kap. 4: 4,5.9.15 | Kap. 4: 4,4.6.7.10.16 |
| Kap. 5: 5,5.7.13 | Kap. 5: 5,2.3.4.10.17 |
| Kap. 6: 6,13.15 | Kap. 6: 6,17 |
| Kap. 7: 7,39 | Kap. 7: – |
| Kap. 8: 8,4.5.6 | Kap. 8: – |
| Kap. 9: 9,9.10.20.22 | Kap. 9: – |
| Kap.10: 10,4.6.11 | Kap.10: – |
| Kap.11: 11,3.7.10 | Kap.11: 11,13.14 |
| Kap.12: 12,8-10 | Kap.12: – |

20 Vgl. dazu auch das Zeugnis und die Anordnung bei Epiphanius, pan. XLII 9,3 (GCS 31, 105).

21 So wie etwa Adolf VON HARNACK (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, Leipzig [1921] ²1924; Nachdruck Darmstadt 1996) einen griechischen Marcion-Text rekonstruiert.

22 Für die Unterscheidung zwischen bloßen Allusionen und deutlichen zitathaften Bezügen zum Text des 1. und 2. Korintherbriefes habe ich folgendes Kriterium gewählt: Geprüft wurden die Belege, die in der Tertullian-Edition von KROYMANN (CChr.SL 1) als Zitate oder Vergleichsstellen (cf.) im Apparat angeführt sind. Aus arbeitstechnischen Gründen gilt: Sofern sich zumindest teilweise Übereinstimmungen in bezug auf Lexeme mit dem lateinischen Text nachweisen lassen, kann man mit hoher Wahrscheinlichkeit eine direkte Textbenutzung des lateinischen 1. und 2. Korintherbriefes durch Tertullian erschließen. Dies Verfahren scheint insofern gerechtfertigt, als maßgeblich Tertullian in der altkirchlichen Literatur die lateinische Diktion geprägt – vgl. VON ALBRECHT, Geschichte (s. Anm. 16), 1219 – und auf diesem Wege möglicherweise auf die Gestaltung des lateinischen Textes Einfluß genommen hat. Zudem wird in textgeschichtlicher Hinsicht die spätere Vulgata-Sprache ihrerseits die Überlieferung Tertullians beeinflußt haben, vgl. FRÖHLICH, Vetus Latina (s. Anm. 19), 172. Damit ist aber noch nicht die Frage aufgeworfen, ob Tertullian bereits ein lateinischer Marcion-Text der Paulus-Briefe vorlag oder ob er selbst eine griechische Textausgabe des Marcion übersetzte. Es soll lediglich die Prüfbarkeit des tertullianischen Textes am Text der Vulgata begründet werden.

| | |
|---|---|
| Kap.13: –<br>Kap.14: –<br>Kap.15: 15,21.22.25.29.35.41.42-43.44.45.46.47.48.49.50.52.53.54.55<br>Kap.16: – | Kap.13: – |

*Tab. 1: Zitate aus 1. und 2. Korintherbrief in Marc. V*

Dieser Auflistung[23] läßt sich entnehmen, daß – da sich Tertullian an der marcionitischen Textfolge orientiert – Marcion den 1. und 2. Korintherbrief in ihrer umfassenden Länge, das heißt prinzipiell I Kor 1-15 und zumindest II Kor 1-11, rezipiert haben muß.

### 3.2. Auswertung: Tertullians Rezeption von 1. und 2. Korintherbrief in Marc. V

Tertullian kommentiert in der Auseinandersetzung mit Marcion den 1. Korintherbrief umfangreicher als den 2. Korintherbrief.

Denn Tertullian greift den 1. Korintherbrief nicht nur zusammenhängend in dem umfangreichen Passus Marc. V 5-10 auf, sondern zitiert Verse aus dem 1. Korintherbrief auch in früheren und späteren Abschnitten des V. Buches: nämlich im Zusammenhang seiner Kommentierung des Galaterbriefes, des 2. Korintherbriefes sowie des Römer-, des Kolosser- und des Philipperbriefes.[24] Dagegen bezieht sich Tertullian fast ausschließlich[25] in dem – überdies relativ kurzen – Abschnitt V 11f. zusammenhängend zitathaft auf den 2. Korintherbrief.

Zugleich nimmt Tertullian den 1. Korintherbrief umfassender als den 2. Korintherbrief wahr: Im Unterschied zum 2. Korintherbrief – Tertullian nimmt Textstellen aus II Kor 2.7.8-10.12 nicht auf – zitiert er den 1. Korintherbrief durchgängig. Dabei bilden dann aber I Kor 1 und I Kor 15 den Schwerpunkt der Rezeption des 1. Korintherbriefes. Läßt sich dieser Umstand nun vor dem Hintergrund der inhaltlichen Auseinandersetzung Tertullians mit der im V. Buch bekämpften Paulus-Interpretation Marcions erklären (vgl. dazu 3.4.)?

23 Bei dieser Auflistung sind Differenzen zur Rekonstruktion des marcionitischen Apostolikon bei VON HARNACK, Marcion (s. Anm. 21), 79*ff. und SCHMID, Marcion (s. Anm. 3), I/320ff., deutlich: Über Schmid und von Harnack hinausgehend werte ich in Marc. V 18,6 den Vers II Kor 6,17 als Zitat. Dagegen werte ich einige bei Schmid (ebd.) angeführte Zitate (z.B. I Kor 1,3.23; 2,7 [...]) nicht als Zitate, da sie keine partielle Übereinstimmung mit dem lateinischen Text aufweisen. Daß es sich etwa bei I Kor 15,39 *nicht*, wie bei Schmid (ebd., I/326) angeführt, um ein Zitat handeln muß, wird daran deutlich, daß Tertullian diesen Vers in resurr. 52,11f. – gerade im Unterschied zu Marc. V 10,4 – tatsächlich zitiert (vgl. auch FRÖHLICH, Vetus Latina [s. Anm. 19], 175).

24 *Tab. 2: Belege aus I Kor in Marc. V 3 und 12-20:*

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. Korintherbrief | 9,20 | 9,22 | 15,52 | 15,53 | 15,50 | 5,13 | 5,13 | 1,27 | 15,41 |
| Marc. V | 3,5 | 3,5 | 12,2 | 12,3 | 14,4 | 14,10 | 18,6 | 19,8 | 20,7 |

25 Lediglich in V 18,6 führt Tertullian darüber hinaus einen Beleg aus dem 2. Korintherbrief, nämlich II Kor 6,17, zitathaft an.

### 3.3. Beobachtungen zu Tertullians Zitierpraxis

Wir wollen jedoch zunächst prüfen, ob sich aus der uns in Marc. V vorliegenden Kommentierung des marcionitischen Apostolikon Hinweise darauf entnehmen lassen, ob, wann und wie Tertullian überhaupt auf den marcionitischen Wortlaut des 1. und 2. Korintherbriefes zurückgreift. Ich frage daher in drei Schritten nach der Zitierpraxis Tertullians.

*3.3.1. Mehrfachzitate des 1. und 2. Korintherbriefes bei Tertullian.* Bei seiner Kommentierung des marcionitischen Apostolikon in Marc. V zitiert Tertullian Verse aus dem 1. Korintherbrief anders, als er dieselben Textbelege in anderen Schriften anführt. Dies läßt sich an der Zitation von I Kor 10,11 (vgl. Marc. V 7,14) und I Kor 15,47 (Marc. V 10,9) zeigen.[26] Man könnte diesen Umstand nun als Indiz dafür werten, daß Tertullian in Marc. V dem marcionitischen Paulus-Text (in lateinischer Sprache) wörtlich folgt.

Dagegen spricht allerdings, daß abgesehen von Marc. V auch bei anderen Mehrfachzitaten der Korintherbriefe in den verschiedenen tertullianischen Schriften semantische Differenzen erkennbar sind.[27]

Wie verhält es sich nun aber mit Mehrfachzitaten *innerhalb* von Marc. V?

| | | |
|---|---|---|
| I Kor 1,27 | V 5,10: *[...] sapientia* | V 19,8: *[...] sapientes* |
| I Kor 5,13 (Dtn 17,7; 19,19) | V 14,11: *[...] auferte malum de vobis* | V 18,6: *[...] auferte malum de medio vestrum* |
| I Kor 15,35 | V 10,2: *[...] sed dicent quidam: quomodo mortui resurgent? Quo autem corpore venient?* | V 10,3: *[...] quomodo resurgent mortui? Quo autem corpore venient?* |
| I Kor 15,52 | V 10,14: *[...] et nos mutabimur in atomo, in oculi momentaneo motu* | V 12,2: *[...] et mortui resurgent incorrupti [...] et nos mutabimur* |
| II Kor 4,4 | V 11,9: *[...] in quibus deus aevi huius [...] aevi huius excaecavit mentes infidelium* | V 11,12: *[...] qui est imago, inquit, dei* |

*Tab. 4: Diverse Mehrfachzitate von 1. und 2. Korintherbrief in Marc. V*

26 Vgl. FRÖHLICH, Vetus Latina (s. Anm. 19), 172, der folgende Differenzen notiert:

*Tab. 3: Zitat-Differenzen bei I Kor 10,11 und 15,47*

| I Kor 10,11 | I Kor 15,47 |
|---|---|
| Marc. V 7,14: *fines aevorum*<br>cult. II,9,8: *fines saeculorum*<br>Prax. 16,4: *aevorum fines* | Marc. V 10,9: *de humo terrenus*<br>carn. 8,5: *de terrae limo*<br>resurr. 49,2: *de terra choicus, id est limacius* |

27 Vgl. noch einmal FRÖHLICH, Vetus Latina (s. Anm. 19), 172, der dies an I Kor 6,18; 7,27.34 sowie 11,19 zeigt.

Auch diese Beispiele für Mehrfachzitate in Marc. V spiegeln die uneinheitliche Zitierpraxis Tertullians wider: Zitate werden entweder wörtlich wieder aufgenommen (I Kor 15,35), sprachlich leicht modifiziert (I Kor 1,27) oder in unterschiedlichem Umfang und verschiedener Wortfolge und Wortwahl ausgewählt und gleichsam neu zitiert (I Kor 15,52; II Kor 4,4). Das betrifft auch alttestamentliche Zitate, die in die paulinische Argumentation eingefügt sind (I Kor 5,13).

Somit erlauben die tertullianischen Mehrfachzitate von paulinischen Textstellen innerhalb und außerhalb von Marc. V keine Rückschlüsse darauf, ob Tertullian bei seiner Kommentierung des marcionitischen Apostolikon durchgängig dessen Textgrundlage gefolgt ist. Deutlich ist jedoch, daß Tertullian in seiner Wiedergabe von Paulus-Zitaten sich keineswegs an einen definiten Wortlaut gebunden sieht.[28]

*3.3.2. Explizite Kritik Tertullians an der Textrezension Marcions.* Tertullian gibt uns in Marc. V 10,7ff. zwei explizite Hinweise darauf, daß Marcion den 1. Korintherbrief rezensiert hat. Nun kritisiert Tertullian allerdings nicht die marcionitische Rezension des Paulus-Textes an sich, sondern widerlegt punktuell deren inhaltlich-theologische Plausibilität. Er tut dies in zwei aufeinanderfolgenden Argumentationsgängen:

(1) Zunächst zitiert Tertullian den nicht-marcionitisch bearbeiteten Paulus-Text von I Kor 15,45: *factus primus homo Adam in animam vivam, novissimus Adam in spiritum vivificantem*, der seinerseits (15,45a) ein Zitat von Gen 2,7 enthält. Dann weist er auf die marcionitische Textänderung hin: Marcion schreibt *dominus (novissimus)* statt *novissimus Adam*. Tertullian interpretiert diese Textänderung so, daß Marcion, falls er *novissimus Adam* geschrieben hätte, unweigerlich eine Kontinuität zwischen dem ersten vom Schöpfer-Gott erschaffenen Adam zum zweiten ‚Herrn', nämlich Christus, hergestellt hätte. Nun legt Tertullian nicht nur die theologische Motivation für diese marcionitische Textrezension dar, sondern zeigt zugleich ihre Inkongruenz auf: Wenn Paulus nämlich von einem *primus homo* spricht, wird äquivalent dazu auch ein anderer Mensch als der *novissimus* zuzuordnen sein, unabhängig davon, ob es sich dabei um einen *homo novissimus* oder einen *dominus novissimus* handelt. In jedem Fall wird die Kontinuität des schöpferisch dahinter stehenden auctor, die Marcion gerade zwischen Adam und Christus zu bestreiten sucht, kaum zu leugnen sein.[29]

(2) Im zweiten Argumentationsgang kritisiert Tertullian die marcionitische Rezension von I Kor 15,47, wo Marcion – ähnlich wie in 15,45 – *homo* durch *dominus* ersetzt hat. Tertullian führt hier aber sofort explizit die Lesart Marcions (*inquit*) an: *Primus [...] homo de humo terrenus, secundus dominus de caelo* (Marc. V 10,9). Die theologische Plausibilität dieser Lesart widerlegt Tertullian zum einen damit, daß er Marcion mangelnde Logik vorwirft: Warum bezeichnet Marcion Christus, den zweiten, auf den *primus homo* – also Adam – folgenden Mann als *dominus*, wo dieser doch, wenn er der *secundus* ist, in Zuordnung zum *primus* ebenso als *homo* verstanden werden müßte?[30] Zum anderen kann Marcion die Menschlichkeit Christi schon deswegen nicht in Abrede stellen, weil er im Evangelium selbst für

---

28 Im übrigen darf ein ähnlicher freizügiger Umgang mit Textvorlagen auch für Marcion vermutet werden (vgl. auch Barbara ALAND, Art. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, [89-101] 92), ohne daß damit sogleich theologische Implikationen verbunden sein müssen.

29 Vgl. Marc. V 10,8: *Nam etsi potest in diversis quoque esse aliud primum aliud novissimum, sed unius auctoris [...].*

30 Vgl. Marc. V 10,9: *Quare secundus, si non homo, quod et primus? Aut numquid et primus dominus, si et secundus?*

Christus durchaus die Bezeichnung ‚Menschen-Sohn' gelten läßt.[31] Schließlich widerlegt – aus Tertullians Sicht – dann auch Paulus selbst im folgenden Vers (I Kor 15,48) das Textverständnis Marcions[32]: Sowenig Paulus nämlich den irdischen Menschen ihre ‚menschliche Wesenheit' absprechen kann, spricht er den ‚himmlischen Wesen' ab, die Qualität eines *homo* zu haben.[33]

Aus dieser Kritik Tertullians an explizit genannten marcionitischen Textrezensionen, die ich hier exemplarisch analysiert habe, ergibt sich Folgendes: Tertullian muß beim Abfassen von Marc. V da er entweder den Paulus-Text *und* die marcionitische Rezension oder aber *sofort* die marcionitische Textrezension aufnimmt, nicht nur eine marcionitische Textausgabe, sondern auch eine weitere, nicht-marcionitische Edition der Paulus-Briefe vorgelegen haben.

Zugleich wird deutlich, daß Tertullian nicht wirklich philologisch an der Textgestalt Marcions interessiert ist, sondern daran, wie Marcion den Paulus-Text theologisch deutet. Denn er kritisiert nicht den *Text*, den Marcion liest, sondern die *theologische Deutung*, die Marcion aus seiner Textgrundlage erhebt.

*3.3.3. Tertullians Differenzierung zwischen Autor und Editor.* Wenn Tertullian paulinische Textstellen zitiert, nennt er zumeist die Textvorlage, aus der er zitiert, genauso wenig, wie er auch nicht explizit zwischen dem ‚Autor' Paulus und dem möglichen ‚Editor' der Paulus-Briefe Marcion differenziert.[34]

Nun gibt es allerdings auch Beispiele dafür, daß Tertullian zwischen dem paulinischen und dem marcionitischen Text unterscheidet und damit den Urheber eines Zitates benennt: Erstens kann Tertullian dadurch, daß er explizit Paulus oder den ‚Apostel' als Sprechenden bezeichnet, durchaus ein Zitat einleiten oder vorbereiten.[35] Zweitens unterscheidet Tertullian gelegentlich im weiteren Kontext explizit zwischen Paulus und Marcion.[36] Und drittens weist Tertullian speziell auch auf marcionitische Lesarten hin.[37]

Daraus, daß Tertullian entweder den Urheber des Sprechens nennt oder unbestimmt läßt, kann man zum einen schließen, daß Tertullian keineswegs um eine regelmäßige Kennzeichnung seiner Textgrundlage bemüht ist. Zum anderen zeigt sich aber auch,

---

31 Vgl. Marc. V 10,9: *Sed sufficit: si in evangelio filium hominis adhibet Christum, et hominem et in homine Adam eum negare non poterit.*

32 Auffällig an Tertullians Rezeption von I Kor 15,48 ist, daß er dies Zitat explizit als apostolisches Wort einleitet (*Cum enim dicit apostolus [...]*) und es dann während des Zitierens sogleich interpretiert (Anklänge an den Paulus-Text recte): qualis qui de terra, *homo scilicet,* tales et terreni, *homines utique, ergo et:* qualis qui de caelo homo, tales et qui de caelo *homines*, vgl. Marc. V 10,10.

33 Vgl. Marc. V 10,10: *Non enim poterat hominibus terrenis non homines caelestes opposuisse, ut statum ac spem studiosius distingueret in appellationis societate.*

34 Vgl. z.B. Marc. V 5,5: *ait [...] adicit*; V 5,7: *dicit*; V 6,1: *dicit*; V 6,5: *subicit*; V 7,4: *inquit*; u.ö.

35 Vgl. Marc. V 10,2: *ut et secundam apostolus [...]*; V 10,3: *[...] quae apostolus [...] tractat*; V 10,10: *cum enim dicit apostolus*; V 10,14: *[...] dicebat apostolus*; V 10,15: *et ideo recte apostolus*; V 12,2: *hic enim expressit quod in prima epistola strinxit.*

36 Vgl. Marc. V 7,6: *[...] quas Marcion constantior apostolo prohibet*; V 10,3: *Marcion enim [...] non admittens [...] quae apostolus tractat.*

37 Vgl. Marc. V 11,9: *hanc Marcion captavit sic legendo.*

daß Tertullian sich sehr wohl der Differenzen zwischen paulinischem Text und marcionitischer Textedition bewußt ist und dies gegebenenfalls explizit anzeigt. Das bestätigt die Vermutung, daß Tertullian bei seiner Textkommentierung nicht nur ein marcionitisches Apostolikon benutzt, sondern daneben eine weitere, nicht-marcionitische Textbasis – schriftlich oder aus seinem Gedächtnis heraus[38] – rezipiert hat.

### 3.4. Theologische Themen Tertullians in Marc. V am Beispiel von I Kor 1 und 15

In Marc. V 5,5-10 traktiert Tertullian *I Kor 1,19-31* (nahezu vollständig) zitatweise und zielt dabei auf die Frage nach einer Zuordnung von ‚Gott' und ‚Welt'.

Tertullian eröffnet seine Überlegungen in Marc. V 5,1, indem er das in Röm 10,15 aufgenommene Zitat von Jes 52,7 interpretiert: *quam maturi pedes evangelizantium bona, evangelizantium pacem.* Für Tertullian ist deutlich, daß Paulus die Verkündigung von Gnade und Frieden auf den Gott und Herrn bezieht, der der Schöpfer und Erhalter des Menschen und des Kosmos ist.[39] Tertullians zweite Behauptung besteht nämlich darin, daß die Verkündigung von Gnade und Frieden nur von eben dem Gott ausgehen können, der sich in der Geschichte seinerseits angreifbar gezeigt hat: *Nec gratia enim fit nisi offensae nec pax nisi belli* (V 5,3). Da sich die in Jes 52 enthaltene Ankündigung von Gnade und Frieden nun aber an das Israel richtet, das gegen die Gebote des Schöpfers und somit gegen den Schöpfer-Gott überhaupt rebelliert hat, fragt Tertullian, wie dann der Gott Marcions Gnade und Frieden verkündigen könne, da dieser Gott völlig unangreifbar, weil der Welt vollkommen verborgen ist.[40] Hier schließt Tertullian seine Interpretation der paulinischen Kreuzestheologie von I Kor 1,19ff. an. Tertullian macht bei seiner zitathaften oder auch alludierenden Wiedergabe der paulinischen Einzelaussagen jedoch nicht explizit deutlich, ob er sich grundsätzlich auf Paulus selbst beziehen oder speziell den marcionitischen Paulus-Text interpretieren will.[41] Neben der polemischen Infragestellung des marcionitischen Gottesbildes (V 5,4) gibt Tertullian meines Erachtens in V 5,5ff. nur folgende deutliche Hinweise auf seine Auseinandersetzung mit Marcion:

(1) Tertullian leitet die Zitate von I Kor 1,20.21 wiederum in der 3. Person Singular ein (*cum dicit [...] hic abdicit*, vgl. V 5,7) und läßt damit den Sprecher – Paulus oder Marcion – offen. Diesen Textzitaten stellt er nun aber eine häretische Fehlinterpretation (*[...] interpretantur*) des Textes gegenüber, so daß Tertullian durchaus die Ebene des Sprechens, mit der er ein Zitat einleitet, explizit von der Ebene der Textinterpretation unterscheiden kann. Die häretische, das heißt marcionitische Fehlinterpretation besteht nun darin, daß für Marcion unter dem Begriff der ‚Welt', die in ihrer Weisheit Gott nicht erkennt, nicht die ‚Menschen', sondern ein ‚Herr der Welt' vorzustellen ist.[42] Diese Inter-

38 Vgl. dazu FRÖHLICH, Vetus Latina (s. Anm. 19), 175.

39 Marc. V 5,3: *Primo quidem patrem deum praescribo non alium agnoscendum quam et hominis et universitatis creatorem et institutorem [...].*

40 Marc. V 5,4: *Deus autem Marcionis et quia ignotus non potuit offendi et quia nescit irasci. Quae ergo gratia a non offenso? Quae pax a non rebellato?*

41 Vgl. z.B. Marc. V 5,5: Ait *crucem Christi stultitiam [...]* adicit: *scriptum est enim [...]* (recte ist Hervorhebung durch Verfasserin). Bezieht sich Tertullian mit der 3. Person Singular hier auf Paulus oder auf Marcion, oder spricht in dem eingefügten Zitat aus Jes 29,14 Gott selbst (*Si haec creatoris sunt [...]*, Marc. V 5,5)?

42 Marcion zieht für diese Interpretation möglicherweise II Kor 4,4 heran, vgl. LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 4), 384. Vgl. ähnlich auch die Interpretation von Gal 6,14 in Marc. V 4,15, auf die LINDEMANN (ebd.) hinweist.

pretation setzt die marcionitische Dualität zwischen einem kosmischen Schöpfer-Gott und einem christlichen Erlöser-Gott voraus, an dessen Identität Tertullian hingegen unbedingt festhält.[43]

(2) Tertullian bezeichnet die paulinische Kreuzestheologie als traktathafte Argumentation (*[...] tractans apostolus*, Marc. V 5,8), in der der Apostel die Erkenntnis Gottes seit der Schöpfung grundsätzlich für möglich hält, die Unmöglichkeit dieser Erkenntnis durch die Juden jedoch bereits in den prophetischen Schriften formuliert sieht (vgl. Jes 8,14). Deswegen ist für Paulus die eigentliche Gotteserkenntnis erst durch Christus ermöglicht (Röm 9,33 unter Aufnahme des Jesaja-Zitates; I Kor 10,4). Indem Marcion nun aber ebenso das alttestamentliche Prophetenwort aufnimmt[44], müßte er – nach den von Tertullian vorausgesetzten Gesetzen der Argumentation – prinzipiell der paulinischen Logik folgen, die die Identität Gottes voraussetzt. Tertullian zeigt also auch hier die Inkonsistenz marcionitischer Theologie auf.

(3) Tertullian schließt seine Interpretation von I Kor 1 damit ab, daß er noch einmal das Gottesverständnis Marcions ad absurdum führt (Marc. V 5,10). Zuvor stellt er die Menschlichkeit Christi, seine Leiblichkeit und Leidensfähigkeit, als notwendiges Konstituens der Kreuzestheologie heraus.[45] Daran, daß die Häretiker – so auch Marcion – das Alte Testament verwerfen[46], wird schließlich deutlich, daß sie die paulinische Kreuzestheologie nicht adäquat verstehen können. Denn gerade weil Gott die Weisheit verwirft und die Schwachheit der Welt erwählt (I Kor 1,27), kann sich der Mensch Gottes rühmen (Jer 9,23f.). Dabei muß es sich freilich um den Gott handeln, von dem bereits auch diese prophetischen Worte ausgehen. So kann Tertullian seine bittere Ironie über einen Marcion formulieren, der sich in unmögliche Paradoxien verirrt: *nisi creator praecipit, ut in deo Marcionis gloriemur* (V 5,10), und damit zeigen, daß die Unterscheidung Marcions einer im Sinne Tertullians vernünftigen Textinterpretation ebensowenig standhält wie einer plausiblen Zuordnung von Gott und Welt.

Aus *I Kor 15* nimmt Tertullian zunächst einzelne Verse (15,21ff.) und dann einen relativ vollständigen Abschnitt (15,41-55) zitathaft auf (Marc. V 9,5-10,16). Er formuliert hier anthropologische Überlegungen zu I Kor 15, die die leibliche Beschaffenheit des Menschen bei seiner Auferstehung betreffen.

Tertullian stellt dar, daß, so wie der Tod als Trennung des Leibes von der Seele vorzustellen ist und dann den Tod des Leibes betrifft, auch die Auferstehung eine Auferstehung des Leibes bedeutet.[47] So steht der irdischen Begrenztheit der menschlichen Leiblichkeit (Gen 3,19) die durch Christus erfolgte leibhaftige Auferstehung gegenüber, ja die schöpfungsgemäße Sterblichkeit des Leibes ist sogar die Voraussetzung für die Auferstehung des Leibes. Dies erweist Tertullian mit seiner Auslegung von I Kor 15,21.22 (vgl. Marc. V 9,5), bei der er 15,21 zitathaft aufnimmt und die Wendung in 15,22 gegenüber dem paulinischen Text umkehrt[48]: *Quodsi sic in Christo vivificamur omnes, sicut mortificamur in Adam*, und sie anschließend noch einmal in der paulinischen Anordnung paraphrasiert (*[...] quando in Adam corpore mortificemur, sic necesse est et in Christo vivificemur*). In I Kor 15,25 stellt Tertul-

43 Marc. V 5,7: *[...] ideo deus idem, qui in sapientia sua non erat adcognitus, statuit sapientiam hominum stultitia repercutere, salvos faciendo credentes quosque in stultam crucis praedicationem.*

44 Marc. V 5,9: *[...] etiam Marcion servat [...].*

45 Marc. V 5,9: *Ceterum si nec natus ex virgine Christus nec carne constructus ac per hoc neque crucem neque mortem vere perpessus est, nihil in illo fuit stultum et infirmum [...].*

46 Marc. V 5,10: *Totum, quod sciam, vetus testamentum omnis haereticus inridet.*

47 Marc. V 9,3: *corpus est quod amittit animam et amittendo fit mortuum: ita mortui vocabulum corpori competit. Porro si resurrectio mortui est, mortuum autem non aliud est quam corpus, corporis erit resurrectio.*

48 Paulus dagegen schreibt: ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνῄσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζῳοποιηθήσονται.

lian die Kontinuität alttestamentlicher Verheißung (Ps 109,1f.) zu dem Herrschaftsanspruch Christi heraus, wie er von Paulus dargelegt wird (Marc. V 9,6).

In V 10,1 kommt Tertullian auf die Thematik der Auferstehung zurück und verweist dabei auf seine früheren Schriften („De carne Christi" und „De resurrectione mortuorum"), die ähnlich „Adversus Marcionem" einen dogmatisch-polemischen Charakter haben[49], da sie ebenso in einer theologischen Auseinandersetzung mit Häretikern stehen (*[...] omnibus haereticis resistentes*).

In bezug auf das Verständnis des Auferstehungsleibes übt Tertullian explizite Kritik an der marcionitischen Paulus-Interpretation[50]: Indem nämlich Marcion die Auferstehung des Leibes vollständig ablehnt und lediglich der Seele eine heilvolle Zukunft zuerkennt[51], überführt er die Frage nach dem: *quomodo mortui resurgent* (I Kor 15,35)? in eine Diskussion über das Wesen (*substantia*) und nicht über die Eigenschaften (*qualitates*) des Auferstehungsleibes.[52] Paulus hingegen traktiert – nach Tertullians Verständnis – nicht das Wesen des Auferstehungsleibes, sondern erläutert den Gegnern des Auferstehungsglaubens in Korinth die Eigenschaften des Leibes, der auferstehen wird.[53]

Tertullian sieht schließlich die Kontinuität zwischen dem irdischen und dem himmlichen Leib – dezidiert im Unterschied zu Marcion – gerade in der Leibhaftigkeit des Menschen[54]: Denn nur wenn schon der irdische Mensch einen beseelten Leib hat, kann dieser Leib auch nach dem Tod bei der *resurrectio* eine Spiritualisierung erfahren.[55] Mit dieser Argumentation bereitet Tertullian die Zitation von I Kor 15,45 vor, die ihrerseits zumindest zur Hälfte (I Kor 15,45a) ein Zitat von Gen 2,7 darstellt (vgl. Marc. V 10,7).

Daran, daß Tertullian in Marc. V die Auferstehungsthematik von I Kor 15,35ff. ähnlich kommentiert und interpretiert wie in resurr. 48f. und 52f.[56], wird deutlich, daß Tertullian sowohl rhetorisch als auch theologisch standardisierend argumentiert und sich weder die Thematik noch den Stil seiner Argumentation von Marcion selbst vorgeben läßt.

Indem Tertullian alttestamentliche Zitate im vorliegenden Text des 1. Korintherbriefes interpretiert, zeigt er schließlich die Kontinuität zwischen dem Gott der Schöp-

---

49 Vgl. VON ALBRECHT, Geschichte (s. Anm. 16), 1214.

50 Tertullian sieht gerade in der in I Kor 15,29 erwähnten sogenannten Vikariatstaufe einen Hinweis des Paulus darauf, daß sich die Auferstehung körperlich ereignen wird (V 10,1): *quid facient qui pro corporibus baptizantur, si corpora non resurgunt?* Vgl. auch François ALTERMATH, Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor. 15,35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles, BGBE 18, Tübingen 1977, 138: „Pour lui [= Tertullian], Paul mentionne cette pratique pour établir la réalité de la résurrection du corps [...]".

51 Vgl. auch Wolfgang SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1-16,24), EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn 2001, 320, der darauf in seiner Wirkungsgeschichte von I Kor 15,35ff. verweist.

52 Marc. V 10,3: *Marcion enim in totum carnis resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens, non qualitatis, sed substantiae facit quaestionem.*

53 Marc. V 10,3: *Iam enim praedicavit resurrecturum esse corpus, si de corporis qualitate tractavit.*

54 Vgl. dazu auch resurr. 42,8, wo Tertullian – in Analogie zur paulinischen Samenkorn-Metaphorik – in den Knochen, die die Verwesung des toten Leibes überdauern, die Samenkörner für den mit der Auferstehung erneut erblühenden Leib erblickt.

55 Marc. V 10,6: *Denique si non anima, sed caro seminatur in corruptela, dum solvitur in terram, iam non anima corpus erit animale, sed caro, quae fuit corpus animale, si quidem de animali efficitur spiritale, sicut et infra dicit: non primum quod spiritale.*

56 Vgl. dazu die Beobachtungen von ALTERMATH, Du corps (s. Anm. 50), 132ff. und 140f.

fung und der Prophetie und dem Gott der *resurrectio* und des *regum dei* auf (vgl. Marc. V 10,16) und setzt damit das dualistische Denken Marcions auch inhaltlich außer Kraft.[57]

### 3.5. Resümee: Rückschlüsse auf den Paulus-Text Marcions

Aus diesen Beobachtungen zur tertullianischen Zitierpraxis von 1. und 2. Korintherbrief in Marc. V ergeben sich nun folgende weiterführenden Überlegungen.

Deutliche Hinweise auf *Text-Varianten* im marcionitischen Apostolikon lassen sich Marc. V nur da entnehmen, wo Tertullian jeweils explizit auf eine marcionitische Textbearbeitung hinweist. Es handelt sich dabei – neben I Kor 15,45.47 (s.o.) – um folgende Belege aus dem 1. Korintherbrief[58]: I Kor 1,21.22.28; 12,9; 14,34; 15,45.47.49.50.

Tertullian hat neben dem marcionitischen Paulus-Text und kontrastiv dazu eine weitere, nicht-marcionitische *Textedition* benutzt.[59] Wann er aber auf welche der beiden Textgrundlagen zurückgreift, ist nur evident, wenn er sich dazu explizit kritisch äußert. Er verweist nur dann auf die marcionitische Textgestalt, wenn sie aus seiner Sicht eine theologisch gewichtige Rezension enthält, wobei es sich unter Umständen auch um eine in Tertullians Augen falsche Theologie handelt, die er zu bekämpfen sich verpflichtet fühlt. Denn zuerst sieht sich Tertullian in einer *theologischen* Auseinandersetzung mit Marcion, die – in Hinsicht auf die Auslegung von 1. und 2. Korintherbrief – vor allem das Gottes- und Weltverständnis und die Frage nach der Leiblichkeit der Auferstehung betrifft. Dabei geht es Tertullian darum, im Sinne der juristischen *provocatio*[60] die dogmatische Rechtmäßigkeit seiner Auslegung am Evangelium geprüft zu wissen und zugleich die marcionitische Häresie aufzudecken, und zwar mittels der ihr selbst zugrunde gelegten Texte: *Omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis ad ipsum iam evangelium eius provocamus, quod interpolando suum fecit* (Marc. IV 1,1). Der Rhetor Tertullian benutzt also in Marc. V einen juristischen Kunstgriff, um mit dogmatischer Intention und mit rhetorischen Mitteln die Verkehrtheit und Irrationalität marcionitischen Denkens zu destruieren. So führen die Beobachtungen zum Text der Korintherbriefe in Marc. V zur Entdeckung – wie Tertullian in seiner *provocatio* aufweist –, daß *er* unschuldig, das heißt sein Verständnis des Christentums richtig ist, und dann das Crimen bei Marcion, genauer: in dessen unvernünftiger Hermeneutik und ihren widersprüchlichen Voraussetzungen, liege.

---

57 Marc. V 10,16: *Nec alii deo gratias dicit, quod nobis victoriam, utique de morte, referre praestiterit, quam illi quo verbum insultatiorum de morte et triumphatorium accepit.*

58 Hierbei beziehe ich mich auf FRÖHLICH, Vetus Latina (s. Anm. 19), 178f.

59 Da jedoch Tertullians *Zitierpraxis* keineswegs festen Regeln unterliegt, müssen auch etwaige Varianten in der marcionitischen Textvorlage nicht auf gezielte Rezensionen des Textes durch Marcion zurückgehen, sondern können ebenso in der Geschichte der individuellen Textrezeption begründet sein.

60 Vgl. Alexander BECK, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte (verm. Nachdruck der Ausgabe Halle 1930, SKG.G 7.2), Aalen 1967, 57ff.

Schließlich ist zu erwägen, in welcher *sprachlichen Gestalt* Tertullian das marcionitische Apostolikon vor sich hatte.[61] Ob Tertullian eine lateinische Übersetzung des marcionitischen Apostolikon benutzte[62] oder den griechischen Text vor sich hatte, den er ad hoc übersetzte[63], läßt sich meines Erachtens nicht evident nachweisen. Es lassen sich aber zumindest folgende Indizien für die Vermutung anführen, daß Tertullian ein *lateinischer Text* des Apostolikon vorlag: Tertullian benutzte in Marc. V neben dem marcionitischen Paulus-Text eine weitere nicht-marcionitische Text-Edition. Da eine solche altlateinische Text-Edition bereits im 2. Jahrhundert[64] in Nordafrika vorlag, ist anzunehmen, daß Tertullian bei einem gegebenenfalls durchaus detaillierten Vergleich Marcions mit dem dogmatisch ‚richtigen Paulus' (vgl. etwa Marc. V 10,7) einen marcionitischen Text in lateinischer Sprache benutzte.[65]

## 4. Ertrag: Marcion als Textzeuge, Editor und Interpret der Korintherbriefe

Ich fasse den Ertrag meiner Untersuchung, wieweit man – nach der Darstellung Tertullians – Marcion als Zeugen, Editor und Interpreten von 1. und 2. Korintherbrief werten kann, in vier Punkten zusammen:

61 Vgl. die Diskussion bei FRÖHLICH, Vetus Latina (s. Anm. 19), 179ff.

62 So VON HARNACK, Marcion (s. Anm. 21), 48*ff., und Hans VON SODEN, Der Lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian, in: Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag, Tübingen 1927, (229-281) 229.

63 So neuerdings SCHMID, Marcion (s. Anm. 3), 58f., oder auch John J. CLABEAUX, A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion, CBQ.MS 21, Washington 1989, 57.

64 Vgl. dazu die Akten der Scilitanischen Märtyrer: *Saturninus proconsul dixit: Quae sunt res in capsa vestra? Speratus dixit: Libri et epistulae Pauli viri iusti* (Rudolf KNOPF [Hg.], Ausgewählte Märtyrerakten, neubearb. von Gustav KRÜGER, 4. Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard RUHBACH, SQS NF 3, Tübingen 1965, 29,19). Vgl. Gerald BONNER, The Scilitan Martyrs and the Pauline Epistles, JEH 7, 1956, 141-146, und Fabio RUGGIERO, Atti dei martiri Scilitani. Introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento, Atti Accademia Nazionale Lincei 388, 1991. Memorie 9,1,2, Rom 1991, 35-138. Vgl. auch Klaus ZELZER, Art. Vetus Latina, in: Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117-284 n. Chr., hg. v. Klaus SALLMANN, HAW VIII/4, München 1997, (352-367) 353f.: Die ersten lateinischen Übersetzungen setzten vermutlich im frühen 2. Jahrhundert ein; es handelte sich dabei wahrscheinlich um „Spontanübertragungen einzelner Perikopen zur liturgischen Lesung". Vergleichbar ist die mindestens ähnlich frühe, reiche Übersetzungsliteratur des ostsyrischen Raumes, insbesondere in Edessa und Nisibis. Dazu gibt es eine umfangreiche Spezialliteratur.

65 Vgl. Gilles QUISPEL, African Christianity before Minucius Felix and Tertullian, in: Actus. Studies in Honour of H.L.W. Nelson, ed. by Jan den BOEFT/Antonius H.M. KESSELS, Utrecht 1982, (257-335) 265ff.; DERS., The Discussion of Judaic Christianity, VigChr 22, 1968, 81-93 = DERS., Gnostic Studies, Bd. II, UNHAII 34/2, Istanbul 1975, 146-158.

1. Marcion ist der erste uns überlieferte Zeuge für die umfassende Kenntnis des 1. und 2. Korintherbriefes und für eine proto-kanonische Ausgabe von Paulus-Briefen. Beides wird auch von Tertullian selbstverständlich vorausgesetzt. Marcion kann demnach gemäß Marc. V als umfassender Textzeuge von 1. und 2. Korintherbrief und als proto-kanonischer Editor beider Briefe beansprucht werden.

2. An der theologischen Auseinandersetzung Tertullians mit Marcion zeigt sich, daß Marcion in der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts ein gewichtiger Repräsentant für die theologische Rezeption der Paulus-Briefe ist, die zugleich auch aus theologischen Motiven den Prozeß der Kanonisierung der Paulus-Briefe vorangetrieben hat.

3. Welche Textgestalt des 1. und 2. Korintherbriefes Marcion edierte und wie er beide Briefe interpretierte, läßt sich aus dem Zeugnis Tertullians mit einiger Sicherheit nur so weit entnehmen, wie Tertullian explizit darauf hinweist.[66] Tertullians Paulus-Text in Marc. V kann nicht der „Wiederherstellung des lateinischen Paulus der Marcioniten" dienen[67], da Tertullian ebenso gut auf einen nicht-marcionitischen altlateinischen Paulus-Text zurückgreifen konnte.

4. So läßt sich dem Zeugnis Tertullians über Marcion und die Korintherbriefe in Marc. V zwar entnehmen, daß Marcion mindestens aus der Sicht Tertullians *der* entscheidende Editor und theologische Interpret der Paulus-Briefe im 2. Jahrhundert gewesen ist.[68] Allerdings läßt sich Tertullian kaum oder bestenfalls nur sporadisch entnehmen, nach welchen Kriterien Marcion die Paulus-Briefe sammelte und rezensierte, welche Textgestalt der Paulus-Briefe er infolgedessen edierte und welche Hermeneutik der marcionitischen Paulusinterpretation zugrunde lag. Vielmehr tritt uns Tertullian zu sehr als eigenständiger produktiver christlicher Denker und Autor des frühen 3. Jahrhunderts entgegen, der als solcher primär natürlich nicht an der Überlieferung marcionitischer Lehre interessiert ist. Tertullian verdrängt Marcions Paulus-Rezeption, er will sie verdrängen: Er will sie gerade nicht überliefern.[69]

---

66 Das widerspricht m.E. dem Vorgehen der Textrekonstruktion VON HARNACKs, VON SODENs und neuerdings auch SCHMIDs.

67 So VON SODEN, Paulustext (s. Anm. 62), 232.

68 Insoweit ist dem Ansatz VON HARNACKs, Marcion (s. Anm. 21), z.B. 30, durchaus zuzustimmen.

69 Für wertvolle Hinweise danke ich Wolfgang Wischmeyer, Wien.

# Marcion: ein christlicher Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie?

Enrico NORELLI

## 1. Der Gott der Philosophen: Güte und Logos

Die Bestimmung eines höchsten Gottes, der wesentlich gut ist, entspricht konkreten, zur Zeit Marcions gut bezeugten Denknotwendigkeiten. Wie Barbara Aland schon vor längerer Zeit betont hat, scheint Marcion von einem philosophischen Bild des θεοπρεπές, des Gottgeziemenden, auszugehen.[1] Ein solches Bild vergleicht er mit dem Gott der biblischen Offenbarung und stellt fest, daß dieser keineswegs der höchste Gott sein kann. In der Tat stellt auch Tertullian überhaupt nicht in Frage, daß der höchste Gott gut sein muß. Diese Idee war in der griechischen Tradition zumindest seit Platon grundlegend. Für Platon ist Gott (das heißt der Demiurg) im tiefsten Sinne des Wortes gut, denn er wirkt als Funktion der Idee des Guten, die „das Göttliche", die höchste Norm der Realität, darstellt. Dieses Gute ist ein und dasselbe mit dem Maß (μέτρον), mit der Ordnung (τάξις), mit der Vernunft/Zahl (λόγος), die der Demiurg in einem Weltall verwirklicht, das ohne diese Handlung keine Vernunft, kein Maß, keine Ordnung besitzen würde (ἀλόγως, ἀμέτρως, ἀτάκτως).[2] Die Güte Gottes steht also mit dem Logos in einer notwendigen Beziehung. Diese Beziehung hat im mittleren Platonismus verschiedene Gestalt, weil diese philosophische Richtung oft den höchsten Gott von einem unteren Gott unterscheidet und dem letzteren eine schöpferische Tätigkeit sowie eine Vermittlungsfunktion zuweist. Nach Plutarchos ist der höchste Gott dasselbe wie das Gute und zugleich vollständig gut (wie der Demiurg des „Timaios")[3]; nach Numenios von Apamäa ist der höchste Gott mit dem absolut Guten identisch, der zweite Gott dagegen, das heißt der Demiurg, ist gut, weil er am Guten teilhat.[4] Für Alkinoos kann der höchste Gott nicht *ein* Gutes sein, da er dann an etwas (das heißt an der Güte) teilnehmen würde, sondern er ist das erste Gute, die Ursache aller

---

1 Barbara ALAND, Art. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, (89-101) 94. Über den θεοπρεπές-Begriff vgl. Oskar DREYER, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien, Hildesheim/New York 1970.

2 Vgl. Plat., Tim. 30a; 69b (ἀτάκτως); 43b (ἀτάκτως ... καὶ ἀλόγως); 43e (ἀλόγως); 53ab (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως).

3 Plut., De def. or. 423D.

4 Vgl. vor allem frgm. 20 (Édouard DES PLACES [Hg.], Numénius. Fragments. Texte établi et traduit, CUFr, Paris 1973, 60); auch frgm. 19 (ebd. 59); 16 (ebd. 57).

Güter[5], er ist also dasselbe wie Platons Idee des Guten.[6] Plotin weist in dieselbe Richtung.[7] Wie gesagt, ist für Plutarch das zweite göttliche Prinzip mit dem Logos identisch. Dieser enthält die platonischen Ideen/Formen (εἴδη), die dasselbe sind wie die λόγοι σπερματικοί, die vernünftigen spermatischen Prinzipien, die sich der Materie einprägen, um die verschiedenen Wesen zu bilden.[8] Diese vermutlich auf Antiochos von Askalon und Poseidonios zurückgehende Identifizierung verknüpft einen platonischen Begriff mit dem stoischen der λόγοι σπερματικοί, obwohl der Logos nach Plutarch im Gegensatz zur Stoa nicht weltimmanent ist. Es sind in der Tat die Stoiker, die die Vernünftigkeit alles Seienden als Grund ihres Systems angenommen haben. Das Göttliche ist für sie mit dem Logos identisch.[9]

Nun bemüht sich Tertullian zu zeigen[10], daß die unbeschränkte Güte, die die wesentliche Eigenschaft des Gottes Marcions darstellt, mit den Eigenschaften eines Gottes unvereinbar ist. Tertullian folgt hier der von Diogenes Laertios wiedergegebenen Definition des Chrysippos: „Gott ist ein unsterbliches, vernünftiges, vollständiges (ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον), verständiges, seliges Wesen, das kein Böses in sich aufnehmen kann und durch seine Vorsehung die Welt und alles, was in der Welt ist, ordnet“[11]. Da ist das erste Argument: wenn Gott ewig ist, muß alles in ihm von Natur aus sein, sonst hätte Gott Zufälliges und Äußerliches in sich. Seine Güte muß also auch ewig sein, und wenn sie zu seiner Natur gehört, muß sie immer wirksam sein; es handelt sich um ein stoisches Prinzip, nach dem die φύσις, die autonome Bewegung besitzt, immer im Akt sein muß.[12] Nun ist Marcions Gott erst zur Zeit des Tiberius zugunsten der Menschheit eingetreten, wofür man keinen triftigen Grund anführen kann; solche absolute Güte ist deshalb mit dem Gottesbegriff unvereinbar, soweit Gott ewig ist.[13]

---

5 Alkinoos, Didaskalikos 10 (John WHITTAKER [Hg.], Alkinoos. Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commentaire, traduit par Pierre LOUIS, CUFr, Paris 1990, 23).

6 Plat., resp. VI 509 B.

7 Plot., enn. I 7: Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ.

8 Plut., De Is. et Os. 373A.

9 Z.B. Chrysippos, Physik, frgm. 945 (SVF II 273); Zenon, frgm. 160 und 161 (SVF I 42); Kleanthes, frgm. 493 (SVF I 110); usw.

10 Tert., Marc. I 22-23. Tertullians „Adversus Marcionem“ zitiere ich nach René BRAUN (Hg.), Tertullien. Contre Marcion. Tome I (Livre I), SC 365, Paris 1990 (hier: 200-214); DERS., Tome II (Livre II), SC 368, Paris 1991; DERS., Tome III (livre III), SC 399, Paris 1994; Claudio MORESCHINI/René BRAUN, Tertullien. Contre Marcion. Tome IV (Livre IV), SC 456, Paris 2001. Buch V zitiere ich nach Claudio MORESCHINI (Hg.), Tertulliani Adversus Marcionem, Testi e documenti per lo studio dell'antichità 35, Milano/Varese 1971, 330-424. Die deutschen Übersetzungen stammen von mir.

11 Diog. Laert. VII 147 = Chrys., Physik, frgm. 1021 (SVF II 305).

12 Chrys., Physik, frgm. 1132-1133 (SVF II 328).

13 Tert., Marc. I 22.

Zweitens: Gott kann nicht – so behauptet Tertullian mit den Stoikern – Irrationales in sich aufnehmen. Diese stoische Vorstellung[14] taucht an einer anderen Stelle Tertullians wieder auf, die für uns besonders wichtig ist, denn sie betont, daß alles, was von Gott stammt, zugleich gut und rational sein muß.[15] Wenn die Verfolgung von Gott stammt – so Tertullian –, darf man nicht versuchen, sich ihr zu entziehen (was übrigens unmöglich wäre): *Non debet deuitari, quia bonum: necesse est enim bonum esse omne quod Deo uisum est. [...] Immo bonum est ideo, quia a Deo euenit, ut diuinum, rationale. Quid enim diuinum non rationale? <Quid rationale> non bonum? Quid bonum non diuinum?* Gottes Güte kann deshalb keineswegs irrational sein. Nun ist die Güte des Gottes Marcions nach Tertullian doppelt irrational. Zum ersten, weil sie sich unmittelbar dem Fremden zuwendet, während das Gebot, Feinde und Fremde zu lieben, erst eine Erweiterung des Gebots des Nächstenliebe darstellen müßte. Nun aber besitzt der Gott Marcions keinen ihm eigentlich zugehörigen Menschen, den er lieben könnte, bevor er seine Güte auch an einen Fremden richtet. Tertullian stützt sich hier auf das Evangelium und besonders auf das Wort Jesu Mt 5,20, das eine größere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer fordert. Die Forderung einer grundlosen Güte kommt – so behauptet Tertullian[16] – zur Nächstenliebe, die verbindlich ist, hinzu, die Vorrangstellung muß aber unbedingt beachtet werden, denn *nulla res sine ordine rationalis potest uindicari*[17]. Auch dieser Ordnungsbegriff ist stoisch: nach den Stoikern entwickelt sich alles in der Welt in einer geordneten Reihe (κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν), wo das Vorhergehende die Ursache des Folgenden ist.[18] Ich kann das stoische Prinzip der οἰκείωσις, worauf ich später noch komme, schon hier erwähnen: jeder Mensch wird vom Gefühl der natürlichen Verwandtschaft geführt, das ihn von der Selbstliebe über die Liebe zu seinen eigenen Kindern dazu treibt, sich allmählich allen Mitmenschen zu erschließen, ja, selbst den Göttern nach einer Synthese dieser Lehre, die Augustinus Varro entnommen hat und die wahrscheinlich von Antiochos von Askalon stammt.[19] Die Feindesliebe paßt natürlich zu einer solchen Vorstellung überhaupt nicht.

---

14 So z.B. Sen., ep. 60,12, angeführt von René BRAUN (SC 365, 207 Anm. 5).

15 Tert., fug. 4,1 (CChr.SL 2, 1140 THIERRY).

16 Tert., Marc. I 23,5.

17 Tert., Marc. I 23,6.

18 Chrys., Physik, frgm. 945 (SVF II 272-273).

19 Aug., civ. XIX 3: *Hanc uitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua eisque propter ipsos hoc uelit quod sibi; siue in domo sint, sicut coniux et liberi et quicumque domestici, siue in loco, ubi domus est eius, sicuti est urbs, ut sunt hi qui ciues uocantur, siue in orbe toto, ut sunt gentes quas ei societas humana coniungit, siue in ipso mundo, qui censetur nomine caeli et terrae, sicut esse dicunt deos, quos uolunt amicos esse homini sapienti, quos nos familiarius angelos dicimus. [...] Haec sensisse atque docuisse Academicos ueteres Varro adserit, auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo.*

## 2. Muß die Liebe „geordnet" sein?

Was uns aber am meisten interessiert, ist der zweite von Tertullian angeführte Grund. Die Güte gegenüber Fremden kann nur rational sein,

„wenn sie geübt wird, ohne jenen zu beschädigen, dem die betroffene Sache gehört. Es ist zunächst die Gerechtigkeit, die jegliche Güte rational macht. [...] Wenn die Güte sich an einen Fremden richtet, wird sie rational erscheinen können, falls sie nicht ungerecht ist. Was für eine Güte ist übrigens die, die sich durch eine Beschädigung verwirklicht, und zwar zugunsten eines Fremden? Denn eine Güte, die sich zugunsten eines der Familie Gehörenden einer Beleidigung schuldig machte, könnte bis zu einem gewissen Grade als rational gelten. Zugunsten eines Fremden aber, der rechtmäßig auch auf eine nur ehrliche Güte keinen Anspruch erheben darf, aus welchem Grund könnte eine so unrichtige Güte als rational gerechtfertigt werden? Denn was wäre unrichtiger, ungerechter, unehrlicher, als dem Sklaven eines anderen wohlzutun, indem man ihn seinem Herrn entzieht, für einen anderen beansprucht, gegen das Leben seines Herrn verleitet, und dies – was noch unwürdiger ist – während er noch im Hause seines Herrn ist, noch aus dessen Kornkammern lebt, noch unter dessen Peitsche zittert? Solch ein Anspruchnehmer würde auch in den weltlichen Beziehungen verurteilt werden – um ihn nicht einen Sklavendieb zu nennen. Marcions Gott handelt nicht anders, indem er in die Welt eines anderen einbricht: er entzieht den Mensch dem Gott, den Sohn dem Vater, den Schüler dem Erzieher, den Knecht dem Herrn, damit er ihn lästernd gegenüber Gott, ehrfurchtlos gegenüber seinem Vater, undankbar gegenüber seinem Erzieher, frech gegenüber seinem Herrn macht"[20].

Was in dieser Debatte auf dem Spiel steht, ist leicht zu erkennen. Eine „rationale" Güte entspricht bestimmten Maßstäben des „Rationalen", die dem menschlichen Logos gültig scheinen. Eine solche Einstellung kann nur aufgrund des besonders von den Stoikern angenommenen Postulats gelten, daß der göttliche Logos dem menschlichen entspricht. Im Fall Tertullians ist es nicht eine absolute, radikale Güte Gottes, die als unerreichbarer Horizont und Leuchte der notwendig begrenzten Güte der Menschen dient; es ist umgekehrt die angeblich ideale Vorstellung der menschlichen Güte, die Gott auferlegt wird. Was im Gegensatz als absolut gilt, ist die Besitzesbeziehung, die den Menschen an Gott bindet; jener, der den Menschen geschaffen hat, ist auch dessen Herr, der Mensch ist sein Sklave. Die Marcioniten hätten leicht antworten können: dieser Schöpfer hat die Menschen so schlecht regiert, daß das Unrecht auf seiner Seite steht, nicht auf dessen Seite, der ihm seine Opfer entzieht. Tertullian aber betont durch seine Vergleiche, daß er einfach unfähig ist, die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen anders zu erfassen als nach dem Vorbild der weltlichen Beziehungen zwischen denen (dem Vater, dem Erzieher, dem Herrn), die eine Macht ausüben, und denen (dem Sohn, dem Schüler, dem Sklaven), die jener Macht untertan sind. Das Wort *dominus*, das für Gott geläufig ist, gewinnt hier wieder seine etymologische Bedeutung. Dies wird im folgenden Text deutlich, wo Tertullian vor der marcionitischen Idee zurück-

20 Tert., Marc. I 23,6-8.

schreckt, daß Gott weder gefürchtet werden will noch muß. Die Marcioniten behaupten nach ihm: „Ein böser Gott wird gefürchtet werden, ein guter wird aber geliebt werden (*malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur*)“[21]. Tertullians Antwort lautet:

„Du Dummer, du leugnest, daß jener, den du Herr nennst, zu fürchten ist, während dieser Name eine Macht bezeichnet, die gerade zu fürchten ist. Oder wie wirst du lieben, wenn du nicht fürchtest, falls du nicht liebst? Offenbar ist er für dich kein Vater, der auf die Liebe der Ehrfurcht, auf die Furcht der Gewalt Anspruch erheben kann, auch kein rechtmäßiger Herr, damit du ihn aus Menschlichkeit liebst und aus Zucht fürchtest. So werden nämlich die unrechtmäßigen Herren ohne jegliche Furcht geliebt. Denn die Gewalt eines Herrn wird nur dann gefürchtet, wenn sie richtig und ordnungsgemäß ist (*non enim timebitur nisi iusta et ordinaria dominatio*). Auch eine widerrechtlich erworbene Macht kann geliebt werden, denn sie stützt sich auf Verführung, nicht auf Autorität, auf Schmeichelei, nicht auf Gewalt“[22].

## 3. Marcion: die Grenzen eines „vernünftigen“ Gottes

Zwei Modelle der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen treten hier miteinander in Wettbewerb. Marcions Schöpfergott ist an sich nicht böse. Er ist rational, ebenso wie das Gesetz, das er erlassen hat und dem er gezwungen ist, Gültigkeit zu verschaffen. Seine psychische Natur tritt klar zutage, unter anderem in Marcions Auslegung von Gen 2,7, wo Adam die Seele eingeblasen wird: „Wie dem auch sei, sagst du, erweist sich das Wesen des Schöpfers als sündenfähig, denn Gottes Hauch, das heißt die Seele, sündigt im Menschen, und es ist unmöglich, die Verderbnis eines Teils nicht auf das Ganze zurückzubeziehen, woher der Teil stammt“[23]. René Braun bezweifelt, daß es sich hier um eine echte marcionitische Beweisführung handelt; er denkt eher an einen von Tertullian erfundenen Einwand.[24] Ich sehe aber nicht, was ihn dazu treibt, dies anzunehmen. Antonio Orbe hat Tertullians Antwort untersucht, die zwischen Gottes *spiritus* und dem in den Menschen eingeblasenen *flatus* unterscheidet: der letztere sei dem Geist Gottes nicht wesensgleich, er teile dem Menschen die Vernünftigkeit und die Willensfreiheit mit, nicht aber die Unfähigkeit zur Sünde.[25] Was uns hier betrifft, ist die marcionitische Vorstellung der menschlichen Seele als dem Schöpfergott wesensgleich, was heißt, daß der letztere rational/vernünftig (λογικός) ist. Marcion bezog übrigens auf den Schöpfergott das Wort „Welt“ in bestimmten paulinischen Texten,

---

21 Tert., Marc. I 27,3.
22 Tert., Marc. I 27,3-4.
23 Tert., Marc. II 9,1.
24 SC 368, 64 Anm. 1.
25 Antonio ORBE, Hacia la primera teología de la procesión del verbo, Bd. II (= Estudios Valentinianos I/2), AnGr 100, Rom 1958, 644-647.

besonders in Gal 6,14[26]; I Kor 1,21[27]; 4,9[28]; II Kor 3,14[29]; Eph 2,2[30]. Marcion, so meint Orbe, „sin confundirlos, define al creador a merced del mundo y hombre materiales que fabrica"[31]. Ich bin trotzdem nicht sicher, daß die Möglichkeit, den Schöpfergott als „Welt" zu bezeichnen, auf der sinnlichen, materiellen Natur der Welt beruht. I Kor 1,21 betrifft die Unmöglichkeit der Welt, das heißt des Schöpfers, Gott (das heißt den höchsten Gott) durch die σοφία zu kennen; I Kor 4,9 gleicht die Welt/den Schöpfer den Engeln und den Menschen an, die sich alle über die Glaubenden lustig machen. In II Kor 3,14 hatte Marcion anscheinend den Text „korrigiert": statt ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν (= der Söhne Israels) las er vermutlich ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα τοῦ κόσμου (bzw. τοῦ αἰῶνος) und verstand κόσμος bzw. αἰών vom Schöpfergott, denn Tertullian schreibt: *at cum dicit: „sed obtunsi sunt sensus mundi" – non utique creatoris, sed populi qui in mundo est.*[32] Auch hier handelt es sich dann um das Unverständnis des Schöpfers. Die Annäherung des Schöpfers und der Welt dürfte deshalb aufgrund des rationalen Wesens beider von Marcion vorgeschlagen worden sein. Der Logos, der diese Welt wie auch deren Gott beherrscht, erwiese sich als unfähig, irgendetwas über die Geheimnisse des höchsten Gottes, des Vaters Jesu, zu begreifen. Es erübrigt sich fast, daran zu erinnern, daß die enge Verbindung Gottes mit dem Kosmos eine gerade auf dem Logosbegriff basierende Hauptvorstellung der Stoa darstellt.

Was in beiden von mir erwähnten Fällen tatsächlich auffällt, ist, daß Marcion, um gegen den Schöpfer zu polemisieren, sich auf eine monistische Genesisexegese sowie auf eine besondere Paulusauslegung stützt, die den Schöpfer *a priori* der Transzendenz berauben. Dies entspricht selbstverständlich nicht den kirchlichen Auslegungen solcher Texte. Marcion mußte aber den Schöpfer möglichst eng an dessen Welt binden, damit er für den „ganz anderen", den höchsten Gott, gleichsam Raum schafft. Das Evangelium wollte er der Logik dieser Welt entgegensetzen, was ihn zu einer Bibelauslegung trieb, die zwar buchstäblich war, wie man zu behaupten pflegt. Eine buchstäbliche Auslegung ist aber so gezielt wie jede andere, und die Marcions hatte die Absicht zu beweisen, daß dem Schöpfergott dieselbe Logik, dieselben Grenzen, dieselben Leidenschaften eigen waren wie den Menschen, die er geschaffen hat. Es war deshalb nur folgerichtig, daß er eine Vorstellung von Judentum und Christentum annahm, die die Verbindung zwischen dem Schöpfer und der Welt stark betonte, wozu sich bestimmte Züge der stoischen Tradition ausgezeichnet

---

26 Tert., Marc. V 4,14.
27 Tert., Marc. V 5,7.
28 Tert., Marc. V 7,1.
29 Tert., Marc. V 11,5.
30 Tert., Marc. V 17,7. Vgl. zum Thema Adolf von HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, TU 45, Leipzig (1921) ²1924 = Darmstadt 1996, 268*.
31 Antonio ORBE, Estudios sobre la teología cristiana primitiva, Fuentes Patrísticas. Estudios 1, Madrid/Rom 1994, 644.
32 Tert., Marc. V 11,5.

eigneten. Ich darf noch die stoische Vorsehungslehre erwähnen, wo die Stoiker sich bemühten zu zeigen, daß der Geist Gottes in allen Wesen dieser Welt, sogar in den lächerlichsten und unnützesten, anwesend ist.[33] Chrysippos ging so weit, daß er die von der Vorsehung bestimmte Rolle der abscheulichsten Tiere bis ins kleinste Detail zu beweisen versuchte: die Wanzen hindern, daß wir zu lange schlafen, die Mäuse, daß wir unsere Dinge sorglos aufbewahren.[34] Dies erinnert an Marcions Spott über die unreinen und schädlichen Wesen, die die Schöpfung bewohnen.[35] Der Logos war aber, wie gesagt, auch im mittleren Platonismus sehr wichtig und verband die Metaphysik mit der Ethik. Um nur ein einziges Beispiel zu erwähnen: Alkinoos behauptet am Anfang seines „Handbuchs", daß das praktische Leben aus der Ausführung dessen besteht, was der Logos rät.[36]

Dieser Logos, der dem Schöpfergott eigen ist, kann aber das Böse keineswegs verhindern, im Gegenteil, er erzeugt es. Das Böse stammt nach Marcion aus der Tatsache, daß der Schöpfer seine Gewalt ausüben will. Das göttliche Gericht, das den Menschen wegen dessen Schuld trifft, kann deshalb nichts anderes sein als Ungerechtigkeit, die sich als förmliche Gerechtigkeit verkleidet. Das Böse läßt sich unmöglich tilgen, ohne diese Gerechtigkeit zugleich zu tilgen, noch mehr: man muß jede auf dem Entlohnungsprinzip begründete Gerechtigkeit beseitigen, denn alles, was Böses mit Bösem vergilt, kann der teuflischen Logik der Bosheit nicht entfliehen. Deswegen schließt Marcion beim guten Gott Gerechtigkeit und Gericht einfach aus. Diesem Gott ist nicht nur jegliche Übertretung des Gesetzes des Schöpfers völlig gleichgültig, er setzt überhaupt kein neues Gesetz. Der Schöpfer wird zwar mit allen seinen Werken und seinen Geboten verurteilt, sobald der Glaubende sich auf die Offenbarung Jesu einläßt; es handelt sich jedoch nicht um ein Gericht, das sich auf ein von Jesu Vater erlassenes Gesetz stützen würde. Soweit wir feststellen können, verhängt der gute Gott keine Strafe, übt keinen Zwang, stößt keine Drohung aus. Er liefert seinen Sohn dem Zorn des Schöpfers aus, damit die Menschen sein Gebot empfangen können; er liefert sein Evangelium der menschlichen Überlieferung aus, die so hinfällig ist, daß es von den ersten Jüngern sofort entstellt wird, und nachdem Paulus es wiederhergestellt hat, noch einmal bis auf Marcion verdunkelt bleibt.

33 Chrys., Physik, frgm. 1037-1040 (SVF II 307).

34 Chrys., Physik, frgm. 1163 (SVF II 334).

35 Vgl. HARNACK, Marcion (s. Anm. 30), 270*; Enrico NORELLI, Note sulla soteriologia di Marcione, Aug. 35, 1995, (281-305) 284-285.

36 Alkinoos, Didaskalikos 2,1.

## 4. Eine Physis, die die Rettung unmöglich macht: die οἰκείωσις und die Sarx

Marcion scheint also zu denken, daß die radikale Güte des Vaters Jesu mit dem Vernünftigen und sogar mit dem Rationalen unvereinbar ist. Was Tertullian gegen ihn vorbrachte, mußte er schon voraussetzen: die Güte des höchsten Gottes sei alogisch, irrational, ganz widersinnig und mit den üblichen Maßstäben dieser Welt und deren Philosophie unverträglich. Die Liebe, die Jesus durch sein Beispiel gezeigt hat, kann mit dem Logos aus diesem einen Grund nicht versöhnt werden, der wiederum durch einen Vergleich mit der Philosophie verständlich wird. Ich habe einen zentralen Begriff der Stoa, die οἰκείωσις, schon erwähnt: jedes Lebewesen hat seit seiner Geburt eine Neigung zu dem, was zu seinem Wesen gehört, seine Nachkommenschaft inbegriffen, und deshalb auch den Trieb, alles zu suchen, was sein Wesen erhält und fördert, bzw. alles zu vermeiden, was für sein Wesen schädlich sein kann.[37] Dieser Grundsatz betrifft auch den Menschen, in dem jener Trieb eine Funktion des Logos darstellt; dies ist, was eigentlich seine Natur bestimmt. So zielt im Erwachsenen die οἰκείωσις darauf, den Logos durchzusetzen; dies gilt sowohl für den einzelnen wie auch für die Gemeinde, zu der er gehört und die letzten Endes der ganzen Menschheit gleich ist. Die Stoiker hatten die Entstehung der Leidenschaften diskutiert, und Chrysippos hatte sich bemüht, jeden unabhängigen, alogischen Trieb zu verdammen, indem er solche Triebe als qualitative Änderungen des Hegemonikons, des beherrschenden Teiles der Seele, betrachtet hatte, der im Erwachsenen dem Logos gleich ist. So gab es nach ihm keine psychischen Vorgänge außer dem Logos, und die Leidenschaften galten als Veränderungen eines sozusagen kranken Logos; dieser Versuch, sogar das Irrationale auf den Logos zurückzubringen, wurde übrigens später in Frage gestellt.[38] Nach einigen Zeugnissen[39] hätte Polemon, der Leiter der alten Akademie bis zu seinem Tod im Jahre 267, die Lehre der οἰκείωσις schon vorweggenommen.[40] Auf jeden Fall ist diese Lehre bei Theophrast zu finden[41] und wurde vom mittleren Platonismus

37 Zeno, frgm. 197-198 (SVF I 48-49); Chrys., Physik, frgm. 724-725 (SVF II 206); Chrys., Ethik, frgm. 178-188 (SVF III 43-45) usw.; vgl. Cic., nat. deor. II 129. Vgl. Roberto RADICE, Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Introduzione, traduzione, note e apparati, Milano 1998, Index s.v. „Appropriazione", S. 1544.

38 Max POHLENZ, La Stoa. Storia di un movimento spirituale, Firenze 1967 (vom Verfasser erweiterte italienische Übersetzung), Bd. I, 176-177.

39 Cic., fin. V 24.27.

40 Was POHLENZ, Stoa I (s. Anm. 38), 230 Anm. 8, ablehnt, John DILLON, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, revised edition with a new afterword, Ithaca, N. Y. 1996, 41, dagegen annimmt.

41 Franz DIRLMEIER, Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, Ph.S 30,1, Leipzig 1937.

aufgenommen, wie es zum Beispiel der anonyme Kommentar zum „Theaitetos“[42] und Apuleios[43] beweisen; man kann etwa De Platone et eius dogmate 2,222 anführen: *et illum quidem* [scil. *hominem*], *qui natura imbutus est ad sequendum bonum, non modo sibimet intimatum putat* [scil. *Plato*], *sed omnibus etiam hominibus*. Ein Grundsatz der griechischen Ethik war die Mühe, seiner eigenen Natur gemäß (κατὰ φύσιν) zu leben[44], und die Selbsterhaltung galt als wesentlicher Bestandteil jener Mühe. Im mittleren Platonismus seit Eudoros trat zwar die Nachahmung Gottes als das eigentliche τέλος in den Mittelpunkt der Ethik, die Aufnahme der οἰκείωσις zeigt aber, daß beide Grundsätze als miteinander völlig vereinbar betrachtet wurden. Nach Cicero[45] verstand Antiochos von Askalon die οἰκείωσις sogar als eine ursprünglich akademische Lehre, die Zenon übernommen hätte. Und gerade was Marcions Lehre betrifft, ist eine Stelle Philons von Alexandrien höchst bedeutend, denn dieser platonisierende Theologe nimmt hier in einer Entwicklung über die Pronoia den stoischen οἰκείωσις-Begriff auf, und zwar, indem er die οἰκείωσις mit der Schöpfungsidee verbindet. Er behauptet nämlich, daß Gott als Schöpfer sich in derselben Weise für seine Schöpfung interessiert wie der Vater für seine Kinder bzw. der Handwerker für sein Werk; und er schließt: „jener, der nicht geschaffen hat, hat mit dem, das nicht geschaffen worden ist, keine οἰκείωσις“[46]. Hier dürfte οἰκείωσις etwa durch „Interessengemeinschaft“ am besten zu übersetzen sein.[47]

Was hat nun das alles mit Marcion zu tun? Ich möchte hier einige Linien eines Beitrags verlängern, den ich vor einigen Jahren über Marcions Auslegung des Römerbriefes veröffentlicht habe[48], ohne mich damals auf die οἰκείωσις zu beziehen. Wie ich damals feststellte, band Marcion nicht anders als Paulus die Sünde an die Sarx, die er aber als die stoffliche Substanz betrachtete, die das menschliche Leben in der Welt kennzeichnet. Die beiden Begriffe des Ausdrucks „das Fleisch der Sünde“ sind für ihn, anders als für Tertullian, nicht voneinander zu trennen. Er verneint nicht, daß der sterbliche Leib auferstehen wird, dieser Leib ist aber nach ihm der psychische Leib, das heißt die Seele, die gerettet werden kann, wenn sie dem Evangelium zustimmt, während für das Fleisch keine Hoffnung besteht.[49]

42 Hermann DIELS/Wilhelm SCHUBART, Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet. Pap. 9.782, Berliner Klassikertexte 2, Berlin 1905, §§ 5 und 7.

43 Jean BEAUJEU (Hg.), Apulée. Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments, CUFr, Paris 1973, 80 (Text); 282-284 (wichtiger Kommentar).

44 DIRLMEIER, Die Oikeiosis-Lehre (s. Anm. 41), 20-46.

45 Cic., fin. IV 25.

46 Philo, De opif. mundi 10: πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονὸς οἰκείωσις οὐδεμία τῷ μὴ πεποιηκότι.

47 So ungefähr DILLON, The Middle Platonists (s. Anm. 40), 158: „common bond of interest“; dagegen Roger ARNALDEZ, Les oeuvres de Philon d’Alexandrie. I. Introduction générale; De opificio mundi, Paris 1961, 149: „parenté“.

48 Enrico NORELLI, Marcione lettore dell’epistola ai Romani, CrSt 15, 1994, 635-675 (über dieses Thema bes. 662-666).

49 Vgl. z.B. ORBE, Estudios (s. Anm. 31), 719-727.

Diese Vorstellung ist nun wahrscheinlich mit der marcionitischen Lehre der ersten Prinzipien verbunden, die dem mittleren Platonismus nahekommt. Sie nimmt nämlich an, daß der Schöpfer die Welt aus einer präexistenten Materie gestaltet hat, die als böse gekennzeichnet wird. Sie wird zwar von Tertullian[50] als solche nicht bestimmt, die enkratitischen Neigungen des letzteren dürften ihn aber zurückgehalten haben, gegen Marcion an diesem Punkt zu polemisieren. Falls diese Idee nicht auf Marcion selbst zurückgeht, muß sie jedoch noch im zweiten Jahrhundert von den Marcioniten entwickelt worden sein, denn Clemens von Alexandrien (der sie den Schülern Marcions zuschreibt)[51], der „Elenchos“[52] und Theodoret[53] stimmen darin überein. Auch wenn es Marcions Schüler waren, die die Materie formell als schlecht bestimmten, entsprach die negative Auffassung der Materie meines Erachtens ganz der Logik Marcions. Platon[54] und die Platoniker nahmen nämlich an, daß die Materie von einer bösen Seele getrieben wird, daß sie aber auch fähig ist, eine gute Seele zu empfangen. Das war nun in der marcionitischen Lehre anscheinend nicht der Fall: das Böse scheint nach ihr an die Materie als solche gebunden zu sein. Marcion nimmt also eine philosophische Vorstellung auf, die er aber entscheidend ändert, indem er der Materie jede Möglichkeit der Erlösung verweigert. Hier können wir vermutlich auch den Ansatz einer Antwort auf die klassische Frage finden: warum hat der gute Gott nicht auch den Leib mit der Seele gerettet, in Anbetracht dessen, daß die Seele ihm nicht weniger fremd war als der Leib? Die Lösung ist meines Erachtens nicht in der Behauptung zu suchen, daß Marcion letzten Endes ein Gnostiker war und die Seele als dem höchsten Gott wesensgleich betrachtete; wie wir anhand von Gen 2,7 festgestellt haben, ist die Seele ohne Zweifel dem Schöpfer wesensgleich. Aufgrund der Willensfreiheit ist die Seele jedoch fähig, sich für das Evangelium zu entscheiden, der Leib als Materie ist dagegen dazu nicht fähig. Aber warum denn eigentlich? Hier können wir vielleicht erkennen, wie ein theologischer Standpunkt die philosophische Logik sprengt. Die Platoniker nahmen an, daß die Materie des Weltalls sowie des menschlichen Leibes vor der Wirksamkeit des Demiurgen von einer irrationalen und bösen Seele beherrscht war; beim Einschreiten

50 Tert., Marc. I 15,4.

51 Clem. Alex., str. III 12,1: Ἤδη δὲ εἰ αὐτός τε ὁ Πλάτων καὶ οἱ Πυθαγόρειοι καθάπερ οὖν ὕστερον καὶ οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος κακὴν τὴν γένεσιν ὑπειλήφεσαν (πολλοῦ γε ἔδει κοινὰς αὐτὸν ὑποτίθεσθαι τὰς γυναῖκας), ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου μενομένην δημιουργοῦ.

52 Elenchos X 19,1. Das Zeugnis des Elenchos über Marcion ist immerhin alles andere als klar. Nach VII 29,1 hat Marcion zwei Prinzipien des Alls angenommen, ἀγαθόν τινα λέγων καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν. Nach VII 31,1-2 hätte der Marcionit Prepon ein drittes Prinzip, das Gerechte, hinzugefügt, das aber wenige Zeilen weiter Marcion selbst zugeschrieben wird. Die Zusammenfassung X 19,1 behauptet, Marcion und Kerdon hätten drei Prinzipien gelehrt (ἀγαθόν, δίκαιον, ὕλη), denen einige ihrer Schüler noch ein Viertes, und zwar die Materie, hinzufügten.

53 Thdt., haer. 83,373.

54 Plat., Tim. 30b; leg. X 896d-898c.

des Demiurgen beginnt die rationale Seele, die Kontrolle auszuüben.[55] Nach Marcion ist es im Gegenteil die Materie, die dem Schöpfer ihre Logik auferlegt, oder vielleicht besser, die der Materie eigene Neigung und die sogenannte Gerechtigkeit des Schöpfers stimmen gut miteinander überein. Denn die Materie, die in jedem Wesen der Gefahr der Verwesung und des Sterbens ausgesetzt ist, wirkt für ihre eigene Erhaltung. Sie ist deshalb der Ort der οἰκείωσις, der Selbstdurchsetzung als des ersten ethischen Grundsatzes. In einer philosophischen Perspektive war diese Bestimmung der Materie überhaupt nichts Schlechtes; nach Marcion war sie aber mit dem Evangelium völlig unvereinbar. So können wir vielleicht verstehen, warum Marcion die Materie als unrettbar betrachtet hat und auch warum einige seiner Schüler sie ohnehin als böses Prinzip bestimmten.

Marcion mußte die theologische und sozusagen existentielle Formulierung dieser Situation in der paulinischen Lehre von der Sarx, besonders in der Fassung von Röm 7, finden. Man staunt oft darüber, daß Marcion nach dem Zeugnis Tertullians Röm 7,12 „so daß das Gesetz heilig und das Gebot heilig, richtig und gut ist" bewahrt hat. Wir können dies meines Erachtens vielleicht erklären, wenn wir annehmen, daß ein und derselbe Gott, das heißt der Schöpfer, nach Marcion den Menschen das Gesetz gegeben hat, das etwas gebietet, das (nach dem Maßstab dieser Welt) heilig, richtig und gut ist. Er hat ihnen aber zugleich den fleischlichen Leib gegeben, der sie daran hindert, dasselbe Gesetz zu beachten. Bei einer solchen Lage erzeugt das Gesetz – das an sich nicht Sünde ist – unvermeidlich die Sünde, denn es macht den Bruch zwischen νοῦς und σάρξ bei dem vom Schöpfer erzeugten Menschen deutlich. Hier muß man zwar betonen, daß auch der menschliche νοῦς als solcher, wie wir gesehen haben, in der Logik dieser Welt – und deren Schöpfer – eingesperrt ist. Es handelt sich um die Logik der Gerechtigkeit, die sich im Gesetz ausdrückt und mit dem Evangelium nichts zu tun hat. Die menschliche Seele ist aber nach Marcion fähig, das Evangelium anzunehmen, die Sarx dagegen anscheinend nicht. Dies hängt vermutlich damit zusammen, daß die Sarx anders als die Seele ausgesetzt ist, zugrunde zu gehen, so muß und will das fleischliche Individuum sich selbst und seinesgleichen schützen und behaupten. Eine solche Haltung entspricht der οἰκείωσις, Marcion sieht aber, daß sie unausweichlich zum Schaden anderer Einzelwesen führt. Bei einer solchen Lage erweist sich die vom Gesetz geschaffene Gerechtigkeit in der Tat als Spaltung zwischen den Menschen und als Leiden erzeugende Ausschließung.[56]

Die Gerechtigkeit des Schöpfers erweist sich also letzten Endes als Ungerechtigkeit, weil sie scheinbar von den Geschöpfen das Richtige fordert, in der Tat aber

---

55 Vgl. Attic., frgm. 11 (Édouard DES PLACES [Hg.], Atticus. Fragments, CUFr, Paris 1977, 70).

56 Die Geschichte der Heilung des Aussätzigen Lk 5,12-16 wirkt meines Erachtens in diesem Sinn für Marcion paradigmatisch: vgl. Enrico NORELLI, Marcion, Tertullien et le lépreux, in: Denis KNOEPFLER (Hg.), Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider [...], Université de Neuchâtel. Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres 44, Neuchâtel/Genève 1997, 171-180.

dieselben Geschöpfe in Widerspruch mit ihrer von der Sarx bestimmten Natur setzt und sie dazu verurteilt, zu Sündern erklärt zu werden. Der physische Tod, der die Sarx auflöst, befreit die Menschen trotzdem nicht, denn er erlaubt nicht, sich der Gerechtigkeit des Schöpfers zu entziehen; er bindet im Gegenteil die Seele endgültig und unausweichlich an die Gerechtigkeit des Schöpfers. Das Gesetz fordert ja die Liebe: Marcion hat Röm 13,8b-10 bewahrt: „wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn was da gesagt ist: ‚Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren', und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefaßt: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung"[57]. Es handelt sich um eine begrenzte Liebe, die nur die umfaßt, die jemandem nahe und ähnlich sind; aber auch diese beschränkte Liebe kann wegen des Widerstandes der Sarx nicht völlig verwirklicht werden, denn die Sarx verleitet die Seele dazu, zum Vorteil der Selbstbewahrung und der Selbstdurchsetzung zu handeln.

## 5. Der Gott Marcions: Güte ohne Logos

Wir finden hier auf der Ebene der Einzelseele dieselben Probleme, die wir auf der Ebene des Schöpfergottes und dessen Beziehung zur Welt schon erforscht haben, das heißt sowohl den von der sogenannten Gerechtigkeit wie auch von der Schlechtigkeit der Materie angerichteten Schaden. Wenn die menschliche Seele dem Schöpfer wesensgleich ist, muß sie die Neigung des letzteren zur Durchsetzung seiner selbst und seines Rechtes teilen; mehr noch, soweit sie im Menschen an das Fleisch gebunden ist, ist sie unfähig, auch nur einen Anschein der Gerechtigkeit zu bewahren. So verrät das vom Schöpfer erbarmungslos auferlegte Gesetz, wie der primäre Trieb der Selbsterhaltung, der sich der schlechten Natur der als stofflicher Bestandteil des Menschen betrachteten Sarx einfügt, notwendig die Oberhand über die Nächstenliebe gewinnt und, sobald sie mit dem Gebot des Gesetzes konfrontiert wird, die ἁμαρτία erzeugt. Die einzige Lösung gegen eine solche teuflische Logik besteht nach Marcion im Hereinbrechen einer ganz anderen Logik, und zwar dessen, was Röm 8,2 „das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu" nennt. Was die von Christus verwirklichte Liebe kennzeichnet, ist die Tatsache, daß er auf sich genommen hat, für Boshafte und Sünder zu sterben (Röm 5,6.8), und daß er auf sein eigenes Recht und sogar auf sein Leben verzichtend Rettung für andere bereitet hat. Indem der Christ Jesus folgt, erfüllt er nicht nur das im Gesetz stehen-

57 Tert., Marc. V 14,12; Epiph., pan. XLII 12,3, scholion 35 (GCS Epiphanius I, 178 HOLL, vgl. 118); HARNACK, Marcion (s. Anm. 30), 109*-110*; Ulrich SCHMID, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe, ANTF 25, Berlin/New York 1995, 131, 195, 223 (über Adamantius, dial. II 17), 335.

de Gebot der Nächstenliebe: er geht unvergleichlich weiter, so wie der gute Gott unvergleichlich höher als der Gerechte ist. Die neue Ethik der rückhaltlosen Liebe zu allen Mitmenschen setzt den Glaubenden außer und jenseits der Sarx (Röm 8,4-6.9), was nicht bedeutet, daß er, solange er noch lebt, von ihr schon tatsächlich frei ist, sondern daß die Sarx keinen bestimmenden Bestandteil seiner Identität mehr darstellt. Diese neue Liebe befreit also den Menschen von der verhängnisvollen Logik der Selbstbehauptung. Was die Rechtfertigung des Glaubenden für Marcion bedeutet (δικαιοσύνη bringt er immer mit dem guten Gott, nie mit dem gerechten in Beziehung), könnte mit der Sprache der Existenzphilosophie als wahrhaftige Existenz beschrieben werden: diese Existenz kann sich aber nur deshalb verwirklichen, weil sie das Geschenk eines fremden Gottes ist; anders gesagt, sie könnte niemals aufgrund menschlicher Leistungsfähigkeit zustande kommen. Im Gegenteil entzieht sie dem Menschen seine „natürliche" Personalstruktur, die ihn in jener nicht wahrhaftigen Existenzform gefangenhielt, die der Paulus Marcions ἁμαρτία und ἀδικία nennt.

Man erkennt also, wie Marcion sich jenen philosophischen Lehren entgegensetzt, die das als Grundlage der Ethik erfaßte Ziel des Menschen als Verwirklichung seiner φύσις beschreiben. Solche Lehren setzen entweder eine Identität oder eine Verwandtschaft bzw. mindestens eine Harmonie zwischen der menschlichen und der göttlichen φύσις voraus. Marcion nimmt wohl eine Verwandtschaft zwischen der menschlichen φύσις und dem Schöpfer an (wie seine Auslegung von Gen 2,7 zeigt), aber gerade deswegen denkt er, daß die Menschen nicht anders als über ihre eigene Natur hinausgehend die Seligkeit erreichen können. Diese Möglichkeit kann ihnen nur von außen her zukommen; darin besteht nach Marcion die Funktion des Kommens und der Predigt Jesu. Marcion lehnt aber auch das mittelplatonische τέλος ἀγαθῶν, die ὁμοίωσις θεῷ, ab. Nicht nur handelte es sich bei den Platonikern um die Angleichung an den Demiurgen und nicht an den höchsten Gott[58], sondern man brauchte auch, um eine solche οἰκείωσις zu verwirklichen, die natürliche Fähigkeit (φύσις), die Übung (ἄσκησις), die Lehre (διδασκαλία).[59] Marcion hätte dagegen meines Erachtens nie zugegeben, daß der Mensch, sich auf seine eigene φύσις stützend, den guten Gott nachahmen kann.

Für Tertullian dagegen stammt das Böse keineswegs aus dem Schöpfer, sondern aus dem Menschen und aus dem Teufel, der den Menschen zur Sünde verleitet. Nicht nur, daß er das Böse mit der Ausübung der göttlichen Macht in keinerlei Verbindung bringen kann: jene Macht und ihre Ausübung sind für ihn im Gegenteil gerade die notwendige Voraussetzung dafür, daß das Böse überwunden werden kann. Ein Gott, der kein Urteil abgibt, ist nach Tertullian ein unwürdiger Gott, der für seine Schöpfung nicht verantwortlich sein will. Ein mächtiger Gott sei notwendig, um den mächtigen Gegner, den Satan, in die Schranken zu weisen. Gott könne

58 So z.B. Alkinoos, Didaskalikos 28,3.

59 Ebd., 28,4.

dem Bösen den Weg nur versperren, indem er an seiner Gewalt über die Schöpfung kräftig festhält. Das Gericht gehört mit zu dieser Perspektive, die bezeugt, daß Gott dem Bösen widersteht; ein Gott, der nicht urteilt, öffnet der Sünde Tür und Tor. Kurz, er wäre ein unwürdiger Gott, der sich um die Menschen nicht kümmert. Es ist kein Zufall, wenn Tertullian Marcion vorwirft, daß dieser „irgendeinen Gott aus der Schule des Epikur mit dem Namen Christi geziert hat, damit das Selige und Unverderbliche weder sich selbst noch andere stört“[60]. Die richterliche Funktion sei nur die Voraussetzung einer ordnungsgemäßen Ausübung der Güte, denn es ist die Feststellung der guten Führung bzw. der Reue eines Menschen, die Gott dazu treibt, ihm seine Güte zu zeigen.[61] Aus diesem Grund – so wendet Tertullian gegen Marcion ein –, „wenn du ihn [scil. den Schöpfer] als Richter betrachtest, zeigst du, daß man eventuell ihn als Verwalter, nicht als Verschwender seiner Güte betrachten muß; den letzteren Titel beanspruchst du für deinen Gott“[62]. Da könnten wir uns fragen, ob Paulus Gott nicht als einen Verschwender seiner Güte ansah, als er schrieb: „Christus ist für uns gestorben, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8).

## 6. Das Christentum am Scheideweg

Dieser zwar sehr begrenzte Vergleich einiger Züge der Lehren Marcions und Tertullians zeigt meines Erachtens zwei mögliche Modelle des Christentums. Zwar hat Tertullian die Paradoxie des Christentums gegenüber dem gängigen Denken und der gängigen Ethik nie verborgen. Ein einziger Text möge hier genügen: „Wenn Gott im Blick des Menschen klein ist, ist er am größten; wenn er im Blick des Menschen nicht gut ist, ist er am besten; wenn er im Blick des Menschen zweifach oder noch mehr ist, ist er im höchsten Grade eins“[63]. Aber man darf sich nicht täuschen lassen, denn sein Modell von Gott und vom Christentum setzt keinen radikalen Widerspruch zwischen Gott, Christus, dem Evangelium auf der einen Seite und dem „guten Gebrauch der Vernunft“, der in dieser Welt gemacht werden kann, auf der anderen Seite voraus. Mehrere christliche Verfasser schrieben bereits im zweiten Jahrhundert gegen Marcion, es ist aber vermutlich kein Zufall, daß die ausführlichste und lebhafteste Widerlegung aus Tertullians Feder stammte, dem der Ansatzpunkt der Gottesidee Marcions sehr bewußt sein mußte. Man darf hier einige Sätze aus dem klassischen Buch von Michel Spanneut, „Le stoïcisme des Pères de l'Eglise“, anführen, und zwar aus dem „La rationalité de Dieu“ betitelten Abschnitt:

60 Tert., Marc. I 25,3.
61 Tert., Marc. II 23.
62 Tert., Marc. I 24,3.
63 Tert., Marc. II 2,6.

„On peut dire que tous les écrivains ecclésiastiques ont associé à Dieu l'idée de raison, dans la ligne même du Prologue de saint Jean, en exposant leur doctrine du Verbe. Mais certains Pères ont directement défini Dieu comme raison. [...] Tertullien les dépasse tous par son insistance. 'Tout en Dieu, dit-il, doit être rationnel' [Marc., I, 23]. Avant la manifestation du Verbe, 'il avait avec lui ce qu'il avait en lui-même, à savoir sa raison. C'est que Dieu est rationnel, et la raison était en lui à l'avance, et c'est par là que tout vient de lui. Cette raison est connaissance de soi' [Prax. V]. Dieu 'rationnel', ce mot revient [ibid., 17]; Dieu est 'éternel et rationnel' [Marc., I, 24]. Il est raison par essence: *res Dei ratio* [Paenit. I, 2; II, 1]. La rationalité est le caractère fondamental de Dieu. Mais cette doctrine n'offre plus rien de biblique. Elle est au contraire dans la ligne philosophique du stoïcisme, où Dieu est essentiellement logos: 'Qu'est-ce que Dieu, dit Sénèque, sinon la raison de tout (*mens universi*)?' [Quaest. nat. I, praef., 13]. 'La raison... c'est-à-dire Dieu', affirme-t-il encore [Ep. 65, 12-13, cf. 24; etc.; SVF II 549; 937; III 337]. C'est l'idée de Tertullien, mais non de saint Jean“[64].

Nach Marcion hat die wahre Möglichkeit, sich retten zu lassen, mit allem in dieser Welt Vorhandenen, und sei es auch mit dem Besten, überhaupt nichts zu tun. Sein Verständnis des Evangeliums richtet sich auf ein einziges Ziel: auf den Glauben an die totale, absolute Güte Gottes, die sämtliche den Menschen eigene Beziehungen und Kategorien umstürzt. In seinem vorzüglichen Werk „La révélation d'Hermès Trismégiste“ ist André-Jean Festugière der Entwicklung zweier Strömungen „philosophischer Religion“ nachgegangen: auf der einen Seite gibt es die Strömung vom „kosmischen Gott“, die die ideale Gestalt dieser Welt zur Gottheit erhob; auf der anderen Seite die Strömung vom „unbekannten Gott“, die das Göttliche in einer radikal anderen Dimension sucht und in der durch eine Offenbarung gewährten Kenntnis die einzige Möglichkeit sieht, jenes Göttliche ansatzweise zu erfassen.[65] Marcion zeigt ohne Zweifel Verwandtschaft mit dieser zweiten Richtung, wie auch die Gnostiker; es gibt aber zwischen ihm und diesen erhebliche Unterschiede, die mein Thema betreffen. Die Gnostiker (insbesondere die Valentinianer) nehmen zwar an, daß das Wesen Gottes unerkennbar sei, sie meinen trotzdem, daß die philosophischen Begriffe des mittleren Platonismus erlauben, etwas über das Göttliche zu sagen, auch wenn sie vor allem mythologische Sprache benutzen und einen Bruch zwischen dem Göttlichen und dieser Welt voraussetzen, was keineswegs dem Geist des Platonismus entspricht, wie Plotins Traktat gegen die Gnostiker[66] klarstellen mußte. Sie meinen außerdem, daß Teile des göttlichen Geistes in dieser Welt stecken: sie sind ihr fremd, doch immerhin wurde die Welt geschaffen, um sie zu empfangen. Was nun Marcion betrifft, besitzen wir keine Spur einer Überlegung über Gottes inneres Leben (auch wenn man natürlich die sehr schlechte Quellenlage in Rechnung stellen muß); auf der anderen Seite ist die Existenz dieses Weltalls

64 Michel SPANNEUT, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1969, 293-294. Was ich in eckigen Klammern wiedergegeben habe, steht bei Spanneut in den Fußnoten.

65 André-Jean FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste. III. Les doctrines de l'âme, Paris 1953; IV. Le dieu inconnu et la gnose, Paris 1954.

66 Plot., enn. II 9.

vom Vorhandensein bestimmter zum höchsten Gott zurückgehender Elemente vollkommen unabhängig. Das Göttliche (im Sinne des Vaters Jesu) tritt in diese Welt erst mit Jesus ein, in einer ganz asystematischen und paradoxen Weise, was, wie bekannt, logische Einwände gegen Marcions Lehre erlaubt.[67] Aber gerade das Wesen der Lehre Marcions und besonders das Verhalten seines Gottes bezeugen meines Erachtens seine feste Überzeugung, daß das Evangelium mit allem, was in dieser Welt „funktioniert", einfach nicht vergleichbar ist. Es gibt kein Evangelium und deshalb kein Verhalten, das zu einer echten Rettung führen könnte, außer in Gestalt einer radikalen, unvorhersehbaren, paradoxen Freiheit, die „anderswo" wurzelt und mit dem Verstand/Logos keineswegs eingeholt werden kann.

Die Frage der Stellung Marcions zur Philosophie ist mehrfach erörtert worden. Harnacks Meinung, die Marcion als einen Gegner der Philosophie betrachtete, wurde in den letzten Jahrzehnten häufig bestritten.[68] Meine eigene Meinung – die selbstverständlich noch durch weitere Untersuchungen nachgeprüft werden muß – ist, daß Marcion sich mit einigen großen und unvermeidbaren Problemen der Philosophie seiner Zeit auseinandergesetzt hat, zugleich aber, daß seine Antwort auf solche Fragen bewußt antiphilosophisch war. Wir haben die Verwandtschaft zwischen seiner Lehre von der Materie – die vermutlich von seinen Schülern in eine Lehre der ersten Prinzipien verwandelt worden ist – und der Prinzipienlehre der mittleren Platoniker bemerkt, aber zugleich die entscheidenden Unterschiede festgestellt. In sämtlichen Formen des Platonismus ist der erste Gott, der entweder als gut oder als das Prinzip des Guten betrachtet wird, letzten Endes für die Schöpfung des Weltalls verantwortlich. Diese Schöpfung geschieht durch eine Art Aussaat der aus Gottes Denken stammenden Idealformen in die Materie, die auf diese Weise von der schlechten Seele befreit wird, die sie vorher bewegte.[69] Dieser optimistischen Auffassung stellt sich die pessimistische des Marcion entschieden entgegen, wonach der gute Gott mit der Schöpfung unseres Weltalls überhaupt nichts zu tun hat. Diese Schöpfung ist das Werk eines Gottes, dessen Wesen als solches das Böse und das Leiden unerbittlich verursacht und der außerdem nicht imstande ist, die Materie von ihrer schlechten und ungeordneten Neigung zu befreien.

---

67 Vor allem: wie kann der Mensch des Schöpfers überhaupt dem Evangelium des fremden Gottes glauben? Vgl. Barbara ALAND, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, 420-447, bes. 441-443.

68 Z.B. von Ugo BIANCHI, Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?, VigChr 21, 1967, 141-149; Hendrik Jan Willem DRIJVERS, Christ as Warrior and Merchant. Aspects of Marcion's Christology, StPatr 21, Leuven 1989, 73-85 (dagegen: NORELLI, Note sulla soteriologia di Marcione [s. Anm. 35]).

69 Vgl. z.B. Plut., De an. procr. in Tim. 1016CD (Auslegung von Tim. 30ab); Attic., frgm. 23 (p. 74 DES PLACES); frgm. 26 (p. 76 DES PLACES); Alkinoos, Didaskalikos 14.

## 7. Das unvernünftige Mitleid Gottes

Nach den mittleren Platonikern erlauben die Betrachtung der Natur, die Ausübung der Wissenschaften und die Pflege der Tugend, sich zur Kontemplation des höchsten Gottes zu erheben. Die Platoniker erarbeiten „Wege" zur Gotteskenntnis, die in der weiteren christlichen Theologie einen ungeheuren Erfolg haben werden. Nach Marcion dagegen ist keine Kenntnis des guten Gottes außer durch die Offenbarung Jesu möglich; aus diesem Grund hält er so viel auf die seines Erachtens echte Fassung der Paulusbriefe und des Evangeliums, denn hier handelt es sich in der Gegenwart um den einzigen Zugang zu Gottes Offenbarung. Der Grundsatz der Theologie Marcions ist der radikale Bruch mit allem, was zu dieser Welt gehört, denn sogar das Beste, das die Menschen und ihr Gott leisten können, kann sie keinesfalls aus der Unwahrheit ihrer Existenz retten.

Ich komme zum Schluß. Soeben habe ich eine Stelle angeführt, wo Tertullian Marcion mit Epikur gleichsetzt, weil sein Gott sich nicht um die Menschen kümmert.[70] Es wäre in der Tat möglich, auf einige Verwandtschaften zwischen Marcionismus und Epikureismus hinzuweisen. Beide wollten die Menschheit von der Furcht befreien, die aus der Überzeugung stammt, daß Gott bzw. die Götter sich um den Gehorsam der Menschen gegenüber bestimmten Gesetzen sorgen und sie strafen, wenn sie ungehorsam sind. Deshalb war ich beeindruckt, als ich den folgenden Satz von Pierre Hadot über Epikur las: „C'est là l'une des grandes intuitions d'Epicure: il ne se représente pas la divinité comme un pouvoir de créer, de dominer, d'imposer sa volonté à des inférieurs, mais comme la perfection de l'être suprême: bonheur, indestructibilité, beauté, plaisir, tranquillité"[71]. Was ich über Marcion gesagt habe, erlaubt zu verstehen, in welchem Sinn ich eine Verwandtschaft und deshalb die Richtigkeit eines Vergleichs annehmen kann. Wenn der Epikureismus aber ebenfalls eine Philosophie ist, war meine Vermutung über die antiphilosophische Haltung Marcions dann doch falsch? Kaum, denn der Unterschied ist ebenso tief und sprengt die philosophische Rede, wie gerade der Spruch Epikurs, den Hadot mit dem angeführten Satz erläutert, am klarsten beweist: „Was selig und unsterblich ist, hat selbst keinen Kummer und bereitet auch den anderen keinen, so daß es weder dem Zorn noch dem Wohlwollen unterliegt, denn alles derartige findet sich nur in einem schwachen Wesen"[72]. Der Gott Marcions zürnt zwar nicht, aber mit dem Wohlwollen steht es vollkommen anders, denn es ist gerade eine Art Mitleid mit den Menschen, die ihn bewegt, seinen Sohn zu schicken und,

70 Tert., Marc. I 25,3.

71 Pierre HADOT, Qu'est-ce que la philosophie antique?, Paris 1996, 189-190.

72 Κυρίαι δόξαι 1: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον (Graziano ARRIGHETTI [Hg.], Epicuro. Opere, nuova ed. rev. e ampl., Biblioteca di cultura filosofica 41, Torino 1973, 121 Nr. 139).

sozusagen, sich jenen Kummer zu bereiten (πράγματα παρέχειν), den Epikur den Göttern keinesfalls zuschreiben wollte. Hier gewinnt die evangelische Liebe über die philosophische Konsequenz die Oberhand und schafft gerade, was Epikur einen schwachen (ἀσθενής) Gott genannt hätte, ein philosophisches Unding, was nochmals zeigt, daß das Evangelium für Marcion alles ist, die Philosophie dagegen nichts. Er hat zwar eine doketische Christologie angenommen, was aber jenen Kummer Gottes nicht beseitigt, weil Marcion, wie alle Forscher zugeben, an der Realität des Leidens und des Todes Jesu festgehalten hat.[73]

Es ist bekanntlich die andere Richtung, die des Zusammenhangs zwischen dem höchsten Gott und der Welt, zwischen Evangelium und Logos, die sich innerhalb des Christentums durchgesetzt hat, obwohl nicht in der extremen Form Tertullians. Sie stützt sich auf ein Bild Gottes, das aus einer anderen Deutung der philosophischen Überlieferung und vor allem des Platonismus stammt. Diese Deutung wurde schon von den Apologeten aufgenommen und gründete sich auf die Lehre des göttlichen Logos, der Marcion, so wie ich ihn verstehe, niemals zugestimmt hätte.[74]

73 Vgl. z.B. Antonio ORBE, Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, Bd. II, BAC 385, Madrid 1976, 272-275.

74 Herzlich danke ich Frau Dr. Katharina Greschat (Mainz), die meinen deutschen Text sorgfältig durchgesehen hat.

# Did Marcion distinguish between a just god and a good god?

WINRICH LÖHR

## Introduction

The title question of this paper concerns a central problem of any reconstruction of Marcion's teaching. The precise profiling of Marcion's theological dualism depends on our answer to this question. Since every discussion of Marcion's theology still has to start with Adolf von Harnack's comprehensive study, the first two parts will deal with Harnack's reconstruction of Marcion's dualism. The third part will proceed to a detailed analysis of some of the relevant source material. I will conclude with some more general observations.

## 1. Harnack's 'Neoprotestant' interpretation

In his monograph on Marcion, Adolf von Harnack quoted approvingly the opinion of August Neander according to which Marcion was the "first Protestant."[1] This characterization of Marcion shapes Harnack's portrait of his protagonist: According to him, Marcion is not a gnostic heretic, but in many ways the only true heir of Paul in the second century. Harnack was no historicist who delights in exploring the past as 'another country,' something essentially different from the present. For him, it is the principal task of the historian to identify those ideas, forces and tendencies in the past which continue to be relevant for the present.[2]

---

1 Adolf VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion*, TU 45, Leipzig: Hinrichs, [2]1924 (reprint: Bibliothek klassischer Texte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996), 198. – Some of the following observations and conclusions have already been adumbrated in my paper "Der gerechte Gott und seine Verteidiger – eine altkirchliche Debatte," in: *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, ed. by Joachim MEHLHAUSEN, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998, 387-397. Cf. also my paper "Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern," in: *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, ed. by Georg SCHÖLLGEN/Clemens SCHOLTEN, JAC.E 23, Münster: Aschendorff, 1996, 77-95.

2 *Ibid.*, 226: "Man muß, um M[arcion] vollkommen zu verstehen, den Versuch machen, die zeitgeschichtlichen Gerüste abzubrechen." For Harnack's concept of history, cf. now Michael BASSE, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs*, FKDG 82,

According to Harnack Marcion's theological dualism revolves around the opposition between the good god and the just god. The just god is the god of the Jews, the creator of this world and the legislator of Old Testament law. Harnack stresses that Marcion's theology, like Paul's, is neither libertine nor antinomian. Rather, for Harnack's Marcion, the just god of the Old Testament represents "das Moralische,"[3] the moral point of view. According to Harnack Marcion did not strive for a 'revaluation of all values' ("Umwertung der Werte"[4]) in the sense that he declared morality to be immoral.[5] Harnack claims to have found in Marcion's teaching a combination of two entirely different points of views: the moral point of view and the religious point of view. Morality is just, even good, but the moral point of view is necessarily limited and inferior. For Harnack, Marcion had realized that justice, morality, culture fail to save humankind because they are unable to elevate it to a realm beyond this world. Divine love is the answer: The human spirit and soul only attain freedom, if they experience that unconditional love that flows from a source alien to this world.[6] True religion leaves this world with its justice, morality and culture behind: everything that does not depend on faith in Christ, the saviour, must be seen as evil.[7] The centre of Marcion's faith is the Christian experience of Christ's unconditional love. However, Harnack argues, both the limited morality of Marcion's creator god and the higher morality of Marcion's saviour god still agree in acknowledging evil as evil and in approving of the double commandment of love as something good.[8] Only if moral goodness and justice, precisely those values that are self-evident and uncontested, are elevated into something absolute, they become a serious obstacle to salvation through Jesus Christ.[9]

Harnack does not claim complete identity between Pauline and Marcionite theology. When Marcion accepts Rom 7:12 and 7:24, he distinguishes between two kinds of goodness and holiness: the Old Testament law is good and holy in so far as it is opposed to evil and sin. It is, however, neither good nor holy nor spiritual when contrasted with the goodness and mercy of the father of Jesus Christ.[10] Paul, on the other hand, does not distinguish between two gods and two kinds of values, he projects the tension between 'justice' and goodness into God himself.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. It would be interesting to contrast Harnack's practice as an historian with his many programmatic statements.

3 *Ibid.*, 107.

4 *Ibid.*

5 But cf. *ibid.*, 225f.

6 *Ibid.*, 223-235.

7 HARNACK, Marcion (n. 1), 256, poignantly remarks à propos of Marcion's 'alien God': "[...] er ruft uns nicht aus der Fremde, in die wir uns verirrt, in die Heimat, sondern aus der grauenvollen Heimat, zu der wir gehören, in eine selige Fremde."

8 *Ibid.*, 111.

9 *Ibid.*, 108, 230.

10 *Ibid.*, 109.

These are the most important points of Harnack's 'Neo Protestant' interpretation of Marcion's theological dualism. With his stark distinction between morality and religion, Harnack's Marcion had a strong whiff of Schleiermacher about him.[11] Despite the trenchant criticism of scholars like Walter Bauer, Hans von Soden and Wilhelm Bousset, Harnack's Marcion achieved canonical status.

## 2. Discussion of Harnack's interpretation

Firstly, I would like to observe that Harnack's Neoprotestant interpretation of Marcion's thought is, of course, closely linked to his insistence that Marcion was no gnostic. Harnack tries to establish an intellectual apartheid between the Gnostic rejection of Old Testament law and conventional morality on the one hand, and Marcion's much subtler distinction–or so it seems–between conventional morality and a higher religious point of view on the other hand.

Secondly, in order to support his view Harnack tries to exploit the fact that Marcion's expurgated bible still contained a fair number of passages that refer in positive terms to the Old Testament law. On p. 108 of his monograph Harnack cites as examples the following passages from Paul's letter to the Romans: Rom 2:12-14; 2:20, 25; 5:20; 7:4, 5, 7, 8, 12, 14, 23, 25. And Harnack draws the following conclusion:

> Nach diesen Stellen wird man bei dem oberflächlichen Urteil, M[arcion] habe das Gesetz als die Kundgebung des gerechten Gottes einfach verworfen und sei daher Antinomist im vollen Sinn des Worts, nicht stehen bleiben dürfen, da die Sachlage komplizierter ist: M[arcion] hat das Gesetz, d.h. gewisse Teile desselben (das Moralgesetz), für *heilig*, *gut* und sogar für *geistlich* erklärt und damit für eine unverbrüchliche Norm; aber er hat es trotzdem nicht vom guten Gott abgeleitet, weil es zum Sündenstande gehört und die Sünde mehrt.[12]

And then Harnack proposes some sophisticated conjectures as to how Marcion must have interpreted certain scriptural passages. For example, Marcion's text of the Gospel of Luke retained Lk 16,29f. Harnack writes:

> Jesus sagt hier dem reichen Mann in bezug auf seine noch lebenden und prassenden Brüder, sie sollen Moses und die Propheten hören; denn selbst ein Auferstandener würde bei

11 But cf. also pp. 223-235. In this deeply interesting section which discusses the possible appeal of Marcion's ideas for Harnack's German contemporaries in the years after World War I, Harnack betrays a profoundly antinomian pessimism regarding culture and morality. He compares Marcion with, amongst others, Tolstoi and Gorki. – The insufficient doxography about Marcion's teaching calls for modern conjecture and Marcion seems to invite passionate theological comment like few other early Christian theologians: In 1973, Barbara Aland challenged Harnack's interpretation by drawing a parallel between Marcion and Karl Barth (Barbara ALAND, "Marcion: Versuch einer neuen Intepretation," *ZThK* 70, 1973, 420-447).

12 HARNACK, *Marcion* (n. 1), 108-109 (emphasis in the original).

ihm nichts ausrichten können, wenn sie die Predigt jener in bezug auf die Barmherzigkeit gegen den Nächsten in den Wind schlügen.

And Harnack remarks:

Das bedeutet doch eine offenbare Anerkennung des Wertes des Gesetzes gegenüber dem Schlechten und der Sünde.[13]

This is a fairly typical example of Harnack's hypothetical reconstruction of Marcion's exegesis. Tertullian only reports (*Marc.* IV.34; cf. III.24) that according to Marcion Jesus (sic!) here says that both the torment and the comfort of the underworld are for those who obey the law and the prophets of the creator god. Harnack, to be sure, would like to construct this passage as a partial acknowledgement of the law and the prophets by the Marcionite Jesus. But a more natural interpretation would point out that the Marcionite Jesus is stressing the immense distance between his kingdom and the hell of the creator god. Indeed, it is Marcion, who 'improves' upon Luke's text by replacing Abraham by Jesus and by explicitly telling us that even those that have pleased the creator have to enjoy their reward *apud inferos*.

Both ancient heresiologists (like Tertullian and Epiphanius of Salamis) and modern scholars (like Zahn, von Harnack and more recently Ulrich Schmid) have observed that Marcion's text of the Pauline letters did not reject all those passages that one would have expected to be rejected. Now, I agree with Schmid when he argues against Harnack that one should not attempt to reconstruct Marcion's text of the Pauline letters on the basis of assumptions about a so called 'Marcionite tendency.'[14] I would contend that the reverse is also true: One should not try to harmonize too quickly the fact that passages like Lk 16:29ff. or Lk 10:25ff. were retained with our informations about the polemical hermeneutics of Marcion's *Antitheses*. We simply do not know enough about Marcion's own hermeneutics to hazard conjectures about Marcion's interpretation of certain scriptural passages.[15] And I would add that we should be prepared to admit a distinction and even a certain tension between Marcion the author of the *Antitheses* and Marcion the textual critic.

Harnack's Neoprotestant interpretation runs into even more serious difficulties when confronted with Tertullian's explicit testimony in *Marc.* I.2 according to which Marcion's dualism was based on two scriptural passages, i.e. Lk 6:43 ("Neither does the good tree produce bad fruit nor does the bad tree produce good fruit") and Isa 45:7 ("It is I who produce evil things") that helped him to explore the origin of evil. This seems to suggest that Marcion considered the second god as the perpetrator of evil. Harnack solves this difficulty by a sophistical argument:

---

13 *Ibid.*, 111 (the whole sentence is emphasized in the original).

14 Ulrich SCHMID, *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*, ANTF 25, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995, 13-15, 34.

15 Cf. *ibid.*, 255-260, 310.

> Auch hätte er [scil. Marcion] es nicht nötig gehabt, auf solche Stellen wie die: "Ego sum qui condo mala", und ähnliche triumphierend den Finger zu legen, wenn er das Böse für das *Element* des Schöpfers gehalten hätte.[16]

Of course Harnack's Neoprotestant interpretation of Marcion's dualism has also to account for the many negative character traits of Marcions' creator god. The reports of the heresiologists describe his cruelty, petty mindedness, jealousy, ignorance and fickleness. Harnack seems to be aware that his readers might have some difficulties to understand how such a god can rightly be called a 'just' god. In order to solve this problem he argues that Marcion's just god is a 'despot' in the antique and Old Testament sense of the word. According to Harnack this despot acts on the principle ***voluntas regis suprema lex***, i.e. "The wish of the king is the supreme law."[17] This despotic god, Harnack argues, jealously guards his own honour, likes his subjects to be obedient and submissive, and ruthlessly destroys all those who oppose him. Moreover, Harnack adds, these evil character traits of the Marcionite creator are closely linked to his weakness: This god wishes to be perfect, but he is neither omniscient nor totally prudent, without contradictions and reliable. The creator god is by no means essentially evil, indeed, he is perfectly just, as long as his own honour and dignity are not at stake.[18]

Again I believe that Harnack's interpretation is less than convincing: The despotic justice of the creator god is no justice at all,[19] and it seems difficult to admit that Marcion's Jesus could have given it an even qualified approval. It is quite significant that Harnack proposes his interpretation in section VI.2 of his study, not in the immediately following section VI.3 where he defends his view that Marcion's theological dualism is about the distinction between the moral point of view and the religious point of view. Harnack's careful arrangement is probably meant to hide the inner contradictions of his interpretation.

The most important argument Harnack advances in favour of his interpretation or Marcion's theological dualism are, of course, those ancient doxographical sources that ascribe to Marcion precisely the distinction between a just god and a good god.

## 3. Discussion of doxography

It is impossible to review the whole of the doxographical tradition concerning Marcion's dualism in the short compass of this paper. Harnack's collection of the relevant passages indicates where to look but is otherwise pretty useless and even

16 HARNACK, *Marcion* (n. 1), 99 (emphasis in the original).
17 *Ibid.*, 100-101.
18 *Ibid.*
19 Cf. Pieter Gotfried VERWEIJS, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Proefschrift, STRT 5, Utrecht: Kemink en zoon, 1960, 251.

misleading: Often Harnack pays little attention to the context of his quotations. We still lack both a collection of the authentic fragments of Marcion or his disciples (if there are any) and a rigorous analysis of the doxographical tradition about his teaching. To establish such a collection is a very laborious task. My following observations are thus only a start; I hope they convey some idea about the kind of scholarly task that I envisage.[20] For my analysis I have to be very selective. For example, I can only have a short look at Origen and I have to leave out completely Adamantius and Ephraem Syrus.

Already the antique reports on Marcion's teaching offer conflicting perspectives on his theological dualism. I will deal with some of them in a roughly chronological order:

### 3.1. Justin Martyr

Justin Martyr, our earliest source, is silent on the matter and only mentions Marcion's theological dualism.[21]

### 3.2. Irenaeus of Lyon

In *haer.* I.27.2, Irenaeus of Lyon characterizes Marcion's lower god in the following way:

> The god who has been announced by the law and the prophets is the perpetrator of evil things and lusts for war and changes his mind and contradicts himself (*...malorum factorem et bellorum concupiscentem et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi ipsum dicens*).[22]

In a passage of the 3rd book, *haer.* III.12.12 Irenaeus repeats his designation of the second god as *malorum factor* and *malus.*[23]

In another passage at the close of the 3rd book of *Adversus haereses* (III.25.2), Irenaeus ascribes to Marcion the distinction between a god who is a judge and a god who is good:

> *Rursus, ut increpativum auferrent a patre et iudiciale, indignum id Deo putantes et sine iracundia et bonum arbitrantes se adinvenisse Deum, alterum quidem iudicare et alterum [quidem] salvare dixerunt [...].*[24]

20 Dr Katharina Greschat has kindly informed me that G. May and she are planning a new collection of the doxographical reports about Marcion.

21 Justin, *1apol.* 26.

22 SC 264, 350-351 ROUSSEAU/DOUTRELEAU.

23 SC 211, 232-235 ROUSSEAU/DOUTRELEAU.

24 SC 211, 480-481 ROUSSEAU/DOUTRELEAU.

Again, they have said that one of the two judges people whereas the other one saves them, in order to take away from the Father the power to censure and to judge people because they think this is unworthy of God and because they believe that they have found a god who is without anger and good.

Here Irenaeus tries to penetrate the logic of Marcion's theological dualism. According to the learned bishop of Lyon, Marcion considered the qualities of a judge as unworthy of God: a judge reprehends and shows anger–but not the true God. Marcion therefore allotted these characteristics of a judge to a different, lower god. If Irenaeus is right, Marcion did not so much distinguish between a just god and a good god as rather between a god who is a severe and angry judge and a good god.

Now it is interesting to read Irenaeus' summary of the teaching of Marcion's teacher Cerdon in *haer.* I.27.1:

*Hunc enim cognosci, illum autem ignorari; et alterum quidem iustum, alterum autem bonum esse.*[25]

He says that one of them is known, the other one unknown and one of the two is just, the other one good.

Thus Irenaeus explicitly attributes the distinction between a just god and a good god to Cerdon, but not to Marcion.

## 3.3. Tertullian

Our third source, Tertullian, has read Irenaeus and is clearly influenced by the bishop's heresiological construction of Marcion. In his great refutation of Marcion Tertullian presents a first sketch of Marcion's dualism in *Marc.* I.6.1. There he writes:

*[...] alioquin certi Marcionem dispares deos constituere, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum.*[26]

For all that, we were aware that Marcion sets up unequal gods, the one a judge, fierce and warlike, the other mild and peaceable, solely kind and supremely good.[27]

It is quite unclear whether Tertullian here follows closely Marcion's wording. The first attribute, i.e. *iudex* takes up Irenaeus' *iudicialis*; the second attribute, i.e. *bellipotens*, takes up Irenaeus' phrase *bellorum concupiscens*. In a footnote to this passage René Braun points out that *bellipotens* is a word only employed by Tertullian in his description of Marcion's creator god and his Christ. The third attribute, *ferus* has no direct counterpart in Irenaeus. As regards the attributes of the higher god, *mitis* and *placidus* have no direct counterpart in Irenaeus (who, however, decribes this god as

25 SC 264, 348-349 ROUSSEAU/DOUTRELEAU.

26 SC 365, 124 BRAUN.

27 Translation by Ernest EVANS, in: Tertullian, *Adversus Marcionem*, ed. and transl. by Ernest EVANS (OCT), Vol. I, Oxford: Clarendon Press 1972, 15.

*sine iracundia*). The superlative expression *bonus atque optimus* is, as again R. Braun notes, used by Tertullian several times with reference to God.

Apparently Tertullian developed Irenaeus' critique according to which Marcion was wrong when he viewed the judicial emotions of the creator god as something negative and denied the father of Jesus Christ any such emotions. In *Marc.* I.25.2 Tertullian writes:

> *Iam enim et hoc discuti par est, an deus de sola bonitate censendus sit, negatis ceteris adpendicibus, sensibus et adfectibus, quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt in Creatorem, nos vero et agnoscimus in Creatore ut deo dignos.*[28]
>
> So our next subject of discussion rightly is whether a god is to be accounted such by virtue of goodness alone, to the exclusion of those other adjuncts, those feelings and affections, which the Marcionites deny to their god and attach to the Creator, but which we recognize in the Creator as no dishonour to God.[29]

This line of argument is then taken up and developed in the second book of *Adversus Marcionem*. In his summary of *Marc.* II, the French editor René Braun has put chs. 11 to 19 under the heading "Défense de la justice du Créateur."[30] I believe that this heading is slightly misleading because the issue is not the justice of the creator god but rather his being a severe and cruel judge. In II.11.1 Tertullian starts his argument by reminding his readers that for the Marcionites the creator is a severe and cruel judge. Tertullian first argues that the *saevitia* of the divine judge is something essentially secondary, a reaction to the Fall. God is primarily the good and benevolent creator. Then, as a second step, Tertullian wishes to demonstrate that justice and goodness belong together. God the creator is good and just right from the beginning:

> His goodness constructed the world, his justice regulated it.[31]

It is divine justice, Tertullian claims, which is responsible for setting up this world as a differentiated order:

> By an act of justice this whole was established and set in order. Every position and every situation of the heavenly bodies, the activities, motions, and conjunctions, the risings and settings, of each one of them, are the Creator's judgements.[32]

And then Tertullian somewhat modifies his own initial position:

28 SC 365, 222 BRAUN.
29 Translation by EVANS, *Adversus Marcionem* (n. 27), 69.
30 SC 368, 15 BRAUN.
31 Tert., *Marc.* II.12.1 (p. 121 EVANS).
32 Tert., *Marc.* II.12.3 (p. 123 EVANS).

So that you have no need to suppose that he could be only described as a judge after evil had appeared, and thus bring justice into disrepute as the outcome of evil.[33]

As a third step, Tertullian demonstrates that the justice and goodness of the one God do not only cooperate in creating the world but also in punishing evil men afterwards. In withstanding evil and punishing it, the one God demonstrates his justice and goodness.

But, if that is true, Tertullian claims in the final step of his argument, then the severity of the judge is something good, "because it is just, if indeed the judge is good–that is just."[34] As much as you would not reproach a surgeon for using instruments of dissection and cauterization, as much you should not reproach the divine judge for exhibiting judicial emotions like *severitas* and *saevitia*.

If one analyses Tertullian's argument more closely, it becomes quite clear that in this section of Book II he argues against a Marcionite position that wishes to distinguish the patient goodness of the highest god and father from the severity and cruelty of the second god, the creator, legislator and punishing judge. There is no indication whatsoever that Tertullian argues against a Marcionite distinction between a good god and a just god. It is quite clearly Tertullian himself who brings up the topic of divine justice. In Book II.11.3 it is Tertullian who suggests to his Marcionite opponents that it will not do simply to imagine a god who is devoid of judicial emotions; rather he challenges the Marcionites to discuss the notion of justice itself.[35] Tertullian's argument only works if it is precisely that what the Marcionites have so far failed to do.

If you can trust Gösta Claesson's *Index Tertullianeus* (Paris 1974-1975), there are a few other passages in which Tertullian ascribes the distinction between a good god and a just god to Marcion, e.g. *Marc.* IV.6, 23; 29.16; 33.4; V.13, 15. Some of these passages confirm our impression that Marcion might have berated a god who is a punishing judge rather than a just god.

In *Marc.* IV.33 Tertullian discusses Lk 16:1-17. He particularly focusses on v. 13: "You cannot serve God and mammon" and argues that 'mammon' is to be understood as 'money.' Tertullian's argument is directed against an interpretation according to which the 'mammon' is to be identified with the creator god. Among other arguments Tertullian refers to Lk 16:11: "If ye have not been found faithful in the unrighteous mammon who will entrust to you that which is true?" And Tertullian continues:

33 *Ibid.*

34 Tert., *Marc.* II.16.1 (p. 129 EVANS).

35 Tert., *Marc.* II.11.3 (SC 368, 82 BRAUN): *Non reprobas autem deum iudicem qui non iudicem deum probas: ipsam sine dubio iustitiam accusare debebis, quae iudicem praestat, aut et eam in species malitiae deputare, id est iniustitiam in titulos bonitatis adscribere.*

> He means "unrighteous money", not "the Creator", for even Marcion says the Creator is "righteous."[36]

Now, the question is whether the interpretation that identifies 'mammon' with the 'creator' is indeed Marcion's. Harnack writes:

> M[arcion] scheint gesagt zu haben, er sei nicht sicher, wie "der Mammon" zu verstehen sei; mit dem Weltschöpfer ihn zu identifizieren muß er Bedenken getragen haben, da dieser als "ungerecht" bezeichnet wird [...].[37]

In referring to Harnack's comment, René Braun remarks in a footnote that he believes that the rejected interpretation of Lk 16:13 is not Marcion's but has been made up by Tertullian himself.[38]

It is quite difficult to determine who is right or whether both are wrong. Harnack's interpretation is certainly far more problematic than Braun's. If we believe Harnack, Marcion had difficulties in identifying the mammon of v. 13 with the creator because the mammon is designated as unjust in v. 11. However, it is Tertullian who introduces the exegetical problem of Lk 16:13 in the following way:

> Who those two masters are who he says cannot be served...he himself makes clear when he sets them down as God and mammon. And next, if you have no one to explain to you whom he intends you to understand by mammon, you can hear it from himself [...].[39]

And Tertullian then refers first to v. 9 and later on to v. 11f. in order to explain the meaning of 'mammon'. In other words, it seems probable that it is Tertullian, not Marcion, who is here trying to elucidate scripture by scripture. But if that is true, Harnack's explanation is impossible.

Braun's explanation, i.e. that it is Tertullian who has made it all up, remains, of course, possible. But if Braun is right, then it is also possible that it is Tertullian who attributes the distinction between the good god and the just god to Marcion in order to back up his argument.

### 3.4. Clement of Alexandria

Our next witness is Clement of Alexandria. Referring to *str.* II.39.1-4.[40] Harnack writes:

36 Tert., *Marc.* IV.33.4 (p. 445 EVANS, both quotations).
37 HARNACK, *Marcion* (n. 1), 302* f.
38 SC 456, 400-401, n. 2 BRAUN.
39 Tert., *Marc.* IV.33.1 (p. 443 EVANS).
40 GCS Clemens Alexandrinus II, 133,25-134,4 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU.

> Von Interesse ist gleich die erste Bemerkung, daß die Marcioniten das Gesetz nicht für schlecht (κακόν) erklären, sondern für gerecht, διαστέλλοντες τὸ ἀγαθὸν τοῦ δικαίου (Strom. II,8,39).[41]

When we analyse this passage a bit more closely, it becomes clear that it is not an altogether straigthforward testimony in favour of Harnack's theory of a Marcionite distinction between a good god and a just god. Firstly, here Clement is not talking about Marcion, but about his followers; secondly, he is not simply quoting them with φασίν (present tense), but in the course of a discussion he introduces their view with φήσουσιν (future Tense); he thereby seems to anticipate an argument. Finally, in the context of this passage Clement is discussing the φόβος θεοῦ, the fear of God. He has already dealt with the Basilideans and Valentinus and is now adding, for good measure, a short attack on the followers of Marcion. According to Clement, the saying Prov 1,33 ("Whosoever listens to me will confidently rest in peace and will be undisturbed and without fear from evil.") is particularly directed at the Marcionites although they will not listen. By pointedly quoting a scriptural passage according to which those who listen to God can live without fear, Clement seems to presuppose a Marcionite argument that the relation of human beings to the Marcionite creator and legislator is characterised by fear.

However, in a second passage, *str.* III.12.1,[42] Clement of Alexandria relates the views of the disciples of Marcion who say that "nature is evil because it has been created out of evil matter by the just (δίκαιος) demiurge." Clement's doxographical information here is somewhat confirmed by the doxography of Hippolytus of Rome to whom I will turn in a short while.

A final note on Clement: I believe it is significant that in *str.* III.13.1[43] he promises his readers to deal in greater detail with Marcion's teaching when he will be discussing the first principles of everything.

## 3.5. Origen

According to Harnack, Origen characterizes the theological dualism of Marcion exclusively as a distinction between the good god and the just god. It is impossible to discuss here in any great detail Origen's doxography concerning Marcion. This task must be left to a future enquiry. Here I only wish to sound a note of caution with regard to Origen's doxography. In *princ.* II.5 Origen discusses the dialectics of the good and the just. His remarks are directed against anonymous heretics who distinguish between the father of Jesus as Christ as the good god and the god of the law and the prophets as the just god. Origen's anonymous heretics are probably

41 HARNACK, *Marcion* (n. 1), 322*.
42 GCS Clemens Alexandrinus II, 200,28-32 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU.
43 GCS Clemens Alexandrinus II, 201,11ff. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU.

Marcionites. Now, it is quite interesting to observe how according to Origen these heretics define the difference between the good and the just:

> They believe that goodness is a disposition (*affectus*) according to which the good should happen to everyone [...]. They believe that, on the contrary, justice is a disposition (*affectus*) according to which to each one should be given according to his merits. [...] They believe that justice does bad things to bad people and good things to good people, which means that according to them the just one does not seem to be benevolent towards bad people, but to be motivated by some kind of hatred towards them.[44]

E. Klostermann[45] has pointed out that these definitions of goodness and justice somehow derive from the stoic tradition. If Klostermann's doxographical information is correct, we are still confronted with the question whether Marcion or his disciples employed these definitions or whether it is Origen who is putting them into their mouth for argument's sake. It is also important to observe that according to Origen justice and goodness are essentially two different *affectus* (dispositions/ moral feelings), goodness being a feeling of benevolence towards all, justice limiting this feeling of benevolence by a correspondent feeling of hatred towards wicked persons.

### 3.6. Hippolytus of Rome

Hippolytus of Rome is our sixth and last witness. In his *Refutation of all Heresies* he discusses Marcionite views in two different sections, namely in *ref.* VII.29-31 and in the *Epitome*, i.e. in X.19.

Hippolytus' heresiology is based on the principle that the various Christian heresies are influenced by the various schools of Greek philosophy. Marcion, Hippolytus alleges, is, in fact, a disciple of Empedocles who has lived much earlier. Like Empedocles who taught that everything is ruled by νεῖκος (strife) and φιλία (love), Marcion claims that there is a good god and an evil demiurge. In *ref.* VII.31 Hippolytus refers to one of the sources of his doxography, a writing that Prepon, a Syriac disciple of Marcion, had sent to Bardesanes the Armenian. In this letter Prepon apparently discussed Marcionite doctrine and proposed a third principle that is just and is placed between the good principle and the evil principle.[46]

In *ref.* X.19 Hippolytus sketches a fuller picture: There he says that Marcion and his teacher Cerdon had proposed three principles of everything, the good, the just and matter. Some of their pupils, however, added to that by proposing the good, the just, the evil and matter as principles. All of them agree, Hippolytus reports, that

---

44 Orig., *princ.* II.5 (TzF 24, 340-343 GÖRGEMANNS/KARPP).

45 Erich KLOSTERMANN, "Überkommene Definitionen im Werk des Origenes," *ZNW* 37, 1938, 54-61.

46 GCS Hippolytus III, 216 WENDLAND.

the good principle did not create this world. This was rather the business of the second principle which some of them call only just, others evil as well. It has created this world out of matter. The result is not good but rather something foolish–the creation is likely to resemble the creator.[47]

Now, it is not quite clear what we should make of all this. There is some contradiction between the two reports of Hippolytus: According to one report Marcion taught two principles (good–evil), according to the other one three (good, just, matter). Perhaps–but this is only a conjecture–the second report is somehow based on Prepon's writing mentioned in *ref.* VII.31. However, I believe that the very fact that Marcion's pupils seem to have discussed the problem of principles is significant. In this context I would like to mention the work of Rhodon, the pupil of Tatian, who wrote about the Marcionite heresy and mentioned the debates of Marcion's pupils about the question of principles (Eusebius, *h.e.* V.3). I will not discuss Rhodon's remarks here; I simply refer to the relevant section of Katharina Greschat's fine monograph on Apelles and Hermogenes.[48]

Secondly, at first sight the characterization of the second principle seems to have been a particularly contentious issue. Is the second principle only just, or somehow wicked (πονηρός)? If the demiurge is just, then matter has to be evil in order to explain this imperfect world. If, however, matter is not evil in itself, then either the demiurge has to be evil as well as just, or you have to introduce evil as a fourth kind of principle between the just and matter. Here Hippolytus' doxography can be interestingly compared to a notice of Theodoretus of Cyrus, who in *haer. fab.* I.24 relates the view of some Marcionites that enumerates–apart from the good and unknown principle–a just demiurge (who is however also bad [πονηρός]), bad matter, and a fourth principle which is itself evil and is somehow influencing evil matter. It seems that Theodoret's Marcionites wished to explain the sorry state of this world by an ontological overkill of bad principles.

Now, I believe that it is quite possible that it was not really the second principle that created the problem but rather the status of matter. But if this conjecture is correct, these Marcionites would have joined contemporary debates between Platonists about the origin of evil: Is matter evil? Or the evil world soul (perhaps the fourth principle mentioned by Theodoret)? Or both?

A final remark on Hippolytus' report: Hippolytus stresses that according to the Marcionites the first and good god has created absolutely nothing. But we know, as Gerhard May has rightly pointed out, that Marcion's good god does in fact have a transcendent creation of his own.[49] I believe that Hippolytus may have been correct and that some disciples of Marcion may have modified the position of their master:

47 GCS Hippolytus III, 279-280 WENDLAND.

48 Katharina GRESCHAT, *Apelles und Hermogenes: Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, SVigChr 48, Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill, 2000, 74ff.

49 Gerhard MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*, AKG 48, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1978, 60.

When they speculated about the ἄρχαι/principles, they, in fact, speculated about the basic principles of this world, this reality. In this context they would have to stress that the first and good god contributes absolutely nothing to the making of this imperfect world. This god only comes into play when it comes to redeeming the souls of those who believe in him. In other words: Although the disciples agree with the master in stressing the utter transcendence of the first and good god, their perspective has subtly changed. They do no longer focus exclusively on the opposition between the two gods, but they rather assume a plurality of principles which make their different contributions to this one reality and human destiny in it.

## 4. Conclusion

The results of my somewhat laborious outings into the wilderness of the early polemical and doxographical tradition about Marcion are few and uncertain and their implications are none too clear.

4.1. Firstly, as far as I can see, my (incomplete) analysis of the doxographical tradition has yielded no unambiguous evidence that it was a central theological concern of Marcion to distinguish between the justice of the lower god and the goodness of the higher god. Even if Marcion had indeed designated the god of the Old Testament as 'just,' it would have been only an abbreviation for his being a severe and cruel judge, a petty-minded and self-contradictory legislator. Harnack certainly exaggerates when he claims that justice is the essential attribute of this second god. It is the heresiologist's attempt at systematizing Marcion's teaching that created the handy distinction between the justice of the lower god and the goodness of the higher god as the basis of his theological dualism. The heresiologists had to find a corresponding attribute to the higher god's *bonitas*. Irenaeus spoke of Marcion's lower god as *iudicialis*; Tertullian and others talked of this god being just (*iustus*/δίκαιος). By focussing on this distinction the heresiologists were able to refute Marcion with dialectical arguments. Tertullian, Clement and Origen employed this distinction because they had the tendency of refuting Marcion by discussing his theology in the context of a discussion on first principles, Περὶ ἀρχῶν.[50]

4.2. However, the distinction between the justice of the lower god and the goodness of the higher god is not merely an invention of Marcion's opponents. Under polemical pressure from without, the school of Marcion itself transformed the theology of the master into a system with a number of principles. Now Marcionite theology was meant to explain the world as it is; and in their internal debates the

50 Cf. Alain LEBOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles*, Tome II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris: Études Augustiniennes, 1985, 292.

Marcionites were unable to agree how and by whose agency this world was made. But I believe that a speculation περὶ ἀρχῶν was not Marcion's original project.[51] His original insight was probably that the gospel of Luke and the letters of Paul testify to a god whose personality is strikingly different from that of the god who reveals himself in the Old Testament. In this context one would like to refer to a passage in Tertullian, *Marc.* II.29.1. Tertullian writes:

> *[...] compendio interim possum antitheses retudisse, gestientes ex qualitatibus ingeniorum sive legum sive virtutum discernere, atque ita alienare Christum a creatore, ut optimum a iudice et mitem a fero et salutarem ab exitioso.*[52]

René Braun translates:

> [...] je peux pour l'instant, d'un argument abrégé, détruire ses *Antithèses* qui s'évertuent, d'après les qualités de leur dispositions morales, ou de leurs lois, ou de leurs miracles, à distinguer et ainsi à séparer du Créateur le Christ dont la toute bonté serait étrangère à ce juge, la douceur à ce sauvage, la fonction salvatrice à cet exterminateur.[53]

In the context of this passage Tertullian defends his decision to renounce a detailed refutation of Marcion's *Antitheses.* I suggest that this passage perhaps indicates the structure of Marcion's antitheses: They compared–in this order–the *ingenia,* the *leges* and the *virtutes* of the two gods.[54] One could translate *ingenia* as 'moral quality,' ἦθος. Marcion abhors the ethos and the moral character of the god of the Old Testament, his anger, his cruelty, his petty-mindedness.[55] Marcion's defamatory comments on the god of the Old Testament can be read as an attempt at character assassination. Harnack rightly remarked that Marcion does not contrast two principles, but two gods.[56] The new and alien god of the New Testament embodies a new ethos of patience and benevolence. Marcion's theology owes its polemical thrust and effectiveness to this direct appeal to Christian ethics. Thus Marcion is by no means opposed to the moralizing tendency of much of 2nd century Christianity; he is, rather, its most radical protagonist who brings out its aggressive, even arrogant features. Nor do I find conclusive evidence that Marcion, as Harnack believed, distinguishes between a limited moral point of view and a higher religious point of view. Reading the gospel, Marcion rather discovers and defines a distinct Christian morality

---

51 Here I am in agreement with HARNACK, *Marcion* (n. 1), 231-232.

52 SC 368, 172 BRAUN.

53 SC 368, 173 BRAUN.

54 I have discovered that this had already been suggested by Gustav KRÜGER, Art. "Marcion," in: *RE*[3] 12, Leipzig: Hinrichs, 1903, (266-277) 269, l. 28ff.

55 Irenaeus, *haer.* I.27, relates Marcion's interpretation of Christ's descent into hell. It is meant to underline the unreliability of the Creator God who therefore fails to inspire trust in his disciples. The Marcionite creator god who is *semper temptans* does not qualify for a god according to the philosophical standards of Antiquity.

56 HARNACK, *Marcion* (n. 1), 99 n. 1.

(characterized by the love of the stranger, by patience and humility) and applies it aggressively and divisively to the docrine of God. In the *Republic*, Plato had reflected about the problem whether the deities of Greek mythology were up to the standards of his set of philosophical values; a god had to be absolutely good and just. There was a broad discussion in antiqutiy about the question whether this or that literary representation of pagan deities is θεοπρεπές. Marcion contributes to this debate by developing it in a Christian key.[57] According to him, a properly Christian god must exhibit a properly Christian morality. Those who follow the gospel of this god have to share his ethos and have to live a life of ascetic renunciation.

57 Cf. Barbara ALAND, Art. "Marcion/Marcioniten," in: *TRE* 22, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992, (89-101) 94.

# Sünde und Erlösung bei Marcion und die Konsequenz für die sog. beiden Götter Marcions

BARBARA ALAND

Marcions guter und fremder Gott sei der Erlöser – die antihäretischen Quellen und die modernen Marcioninterpretationen konzentrieren sich um diesen und ihm parallele Sätze. Aber woraus erlöst der gute Gott den Menschen? Nach Harnack erlöst er den Menschen aus seinem „ihm anerschaffenen Wesen und aus der Verhaftung dieses Wesens unter ein verdammendes Gesetz"[1]. „Erlösung erwies sich" – für Blumenberg – „primär als Aufklärung des Menschen über den fundamentalen und undurchschaubaren Trug des Kosmos"[2], um nur einige markante Antworten zu nennen. Mir scheint hingegen, daß sich die Marcionforschung bisher zu ausschließlich mit dem (offensichtlichen) Problem der beiden Götter Marcions und ihrer Wirkungsweisen, Gesetz und Evangelium, befaßt hat. Zu kurz gekommen ist die Frage danach, wer der Mensch ist, auf den sich sowohl Gesetz als auch Evangelium beziehen. Zu kurz gekommen ist vor allem die Frage nach dem Wesen der Sünde und des Bösen, das Erlösung nötig macht. Wenn wir aber nicht wissen, woraus der gute Gott erlöst, werden wir auch nicht verstehen, was Erlösung für Marcion bedeutete. Wir wenden also unsern Blick gleichsam zurück von der Erlösung zur Situation, von der und aus der erlöst wurde, um diese zu analysieren.

Thesenartig setzen wir als Erinnerung voran: Der Mensch, der bei Marcion begegnet, ist der vom Schöpfergott geschaffene Mensch. Der gute Gott fügt dem Wesen des geschaffenen Menschen *naturaliter* nichts hinzu.[3] Gesetz und Evangelium beziehen sich auf denselben Menschen. Es ist nicht so, daß der Schöpfergott verantwortlich für die Sünde des Menschen, der geschaffene Mensch also eine Marionette des Schöpfergottes wäre. Vielmehr ist es der eine Mensch des Schöpfergottes in seiner Eigenschaft als Sünder, der Erlösung als Herausgerissenwerden von außen nötig macht.

Auf diesem Fundament fragen wir in drei Schritten nach dem Wesen der Sünde bei Marcion: 1. Die Erkenntnis der Sünde; 2. Die Verantwortung für die Sünde; 3. Sünde als Unglauben. Aus diesen drei Punkten ziehen wir dann die Konsequenz für die beiden Götter Marcions und ihr mögliches Verhältnis zueinander.

1 Adolf von HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, TU 45, Leipzig $^{2}$1924 = Darmstadt $^{3}$1960, 19f.

2 Hans BLUMENBERG, Säkularisierung und Selbstbehauptung, stw 79, Frankfurt am Main 1974, 149.

3 Vgl. Tert., Marc. I 14,2; 23,2f.8f.

## 1. Die Erkenntnis der Sünde

Für Tertullian, den wichtigsten Bestreiter Marcions, ist es völlig eindeutig, was Sünde ist: Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot, Mißbrauch der Willensfreiheit[4], kurz: nicht „recht zu leben im Blick auf Gott und Gottes Gesetz"[5]. Für Tertullian ist also die Tatsünde und ihre auch unabhängig vom Evangelium zu erfassende Ursache, der Ungehorsam, eine hinreichende und nicht zu hinterfragende Definition von Sünde.

Für Marcion ist das nicht so. Er definiert das Böse nicht unabhängig vom Evangelium. Für ihn kann Sünde nicht aus dem Gesetz erkannt werden, sondern aus dem, was die Sünde überwindet. Das ist nicht der strafende Schöpfergott, sondern der gute Gott.

Zum Beleg dessen muß man nur das wichtige Kapitel Marc. I 27 der Widerlegung Tertullians anführen. Tertullian paraphrasiert hier die Marcioniten: „Aber er [der gute Gott] richtet offensichtlich, indem er das Böse nicht will, und er verurteilt es, indem er es verbietet. Er vergibt, indem er nicht rächt, und er löst [von Schuld], indem er nicht straft"[6]. Der gute Gott haßt das Böse also durchaus. Es ist nicht so, daß – wie wir allzu oft, der Polemik Tertullians auf den Leim gehend, meinen – uns mit dem guten Gott ein weichlicher, dem Bösen indifferent gegenüberstehender Gott entgegentritt. Vielmehr durchschaut er sogar die Gewalt des Bösen ganz anders als der Schöpfergott. Tertullian erfaßt den Unterschied zwischen beiden Göttern sehr gut: *Nolendo enim prohibuit*, „indem er nicht will, verbietet er"[7]. Das gilt vom guten Gott. Aber welches Böse will er nicht? Es ist offensichtlich, daß nicht lediglich der Begriff des bei Tertullian bezeichneten strafwürdigen Bösen des Schöpfergottes auf den guten Gott übertragen werden kann. Vielmehr bedarf es der Begegnung mit dem vergebenden guten Gott, um von da aus zu erkennen, was das Böse für ihn ist, sowie auch, daß und in welcher Verderbnis der Mensch war.[8] Dann wird klar, daß dem Bösen nicht dadurch beizukommen ist, daß es mit Strafe belegt wird, sondern dadurch, daß der gute Gott sich selbst dem Bösen übergibt, das heißt sich von den Sündern, das heißt denen, die dem Schöpfergott angehören wollen, ans Kreuz schlagen läßt. Gal 3,13 scheint in dieser Interpretation eine wichtige Rolle in Marcions Argumentation gespielt zu haben.[9]

---

4 Tert., Marc. II 9,8f.; 10,1 et passim.

5 *recte vivendum in respectu scilicet dei legisque eius* (Tert., Marc. II 8,1).

6 Tert., Marc. I 27,1.

7 Tert., Marc. I 26,4.

8 Dieser Zusammenhang wird aus Irenäus, haer. I 27,3, deutlich, s. dazu unten unter 3., wie ebenso aus dem gesamten Kapitel Marc. I 27 bei Tertullian.

9 Vgl. Tert., Marc. V 3,10: „Nicht folgt daraus, daß der Schöpfer verkündet hat: ‚Verflucht ist jeder, der am Holz hängt' (Dtn 21,23), daß Christus einem andern Gott zugehört und deshalb schon im Gesetz vom Schöpfer verflucht war". Tertullian paraphrasiert hier offensichtlich die Meinung Marcions, wonach der Kreuzestod für uns von schlechterdings entscheidender Be-

Den daran Glaubenden wird dadurch eine andere Gottesbeziehung ermöglicht. Sie fürchten ihren Gott nicht mehr.[10] Der Zusammenhang zwischen der schenkenden Vergebung Gottes, die nicht fordert, und der neuen Gottesbeziehung, dem neuen Sein der Glaubenden, wird damit ganz deutlich. Dieses neue Sein äußert sich auch darin, daß die Glaubenden selbstverständlich vom Bösen, vom landläufig Bösen der einzelnen Tatsünde, ablassen.[11] Sie haben mit den Auswirkungen des Gesetzes nichts mehr zu tun, *nicht*, weil der von ihnen erkannte und angenommene Gott sich um das Gesetz und das von ihm bekämpfte Böse nicht scherte, sondern weil sie selbstverständlich – wie ihr Gott – „das Böse nicht wollen" und daher nicht tun.[12]

Aber diese Definition des Bösen genügt noch nicht. Vielmehr ist die umfassende eigentliche Sünde die Ablehnung der von Christus angebotenen Liebe und Vergebung, aus der die einzelne sündige Tat erst erwächst. Damit ist ebenfalls klar, daß dieser umfassende Wurzelgrund der Sünde nicht erkannt werden konnte, bevor nicht der Christus des guten Gottes erschien und seine verschwenderische Güte anbot. Erkenntnis der Sünde ist also erst möglich, nachdem die nicht fordernde Güte erschienen ist. Sie qualifiziert dadurch, also im nachhinein, das Gesetz des Schöpfergottes als hilflose und ungeeignete Veranstaltung, mittels Forderung dem Bösen beikommen zu wollen.[13]

---

deutung war. Denn der freiwillige Tod Christi löst von dem unausweichlichen Fluch, unter den der Mensch seit dem Gesetz gestellt war. Daß Tertullian dagegen argumentiert, der Schöpfer habe, als er das Gesetz gab, den Christus des guten Gottes noch gar nicht kennen können, zeigt seine Spitzfindigkeit, die aber Marcion nicht trifft. Denn unbekannt war der Christus nur für die Menschen. Dazu, daß Marcion Gal 3,13 in vollem Wortlaut las und besonderen Wert auf das ἐξηγόρασεν legte, s. auch die übrigen bei HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), S. 73*, 13 angeführten Zeugen.

10 Tert., Marc. I 27,3.

11 Vgl. die berühmte Antwort Marcions auf Tertullians Frage, warum er sich nicht jeder Art von bösem Tun hingebe, wenn er doch seinen Gott ganz und gar nicht fürchte, *absit ... absit* (Tert., Marc. I 27,5).

12 Tert., Marc. I 27,1.

13 Hier liegt kein „doppelter Sündenbegriff" vor, wie einer meiner klugen Kritiker anläßlich meines TRE-Artikels über Marcion (Barbara ALAND, Art. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, 89-101) meinte, vgl. Winrich A. LÖHR, Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS für Ernst Dassmann, hg. v. Georg SCHÖLLGEN und Clemens SCHOLTEN, JAC.E 23, Münster 1996, (77-95) 79,8. Damals habe ich zugegebenermaßen zu eng zwischen der einzelnen Tatsünde und dem Verführungscharakter des Gesetzes, dem der Mensch erliegt, unterschieden. Es kommt aber durchaus schon in der damaligen Unterscheidung der Unterschied zwischen der einzelnen bösen Tat und dem Wurzelgrund der Sünde, der davon abgehoben werden muß, zum Ausdruck. Ich sage auch an dieser Stelle gern, daß ich Entscheidendes über das Wesen der Sünde aus Eberhard JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 74-125, gelernt habe. Ob ich bei der Auslegung Marcions eine ungebührliche Übertragung moderner Gedanken in die alten Fragmente vorgenommen habe, möge der einzelne Leser beurteilen.

## 2. Die Verantwortung für die Sünde: Der Mensch als Täter der Sünde und als dem Zwang zum Sündigen Erliegender

Der Mensch wird nicht als vom Schöpfergott Geschaffener „verdammt" – ganz im Gegenteil, der gute Gott wendet sich ihm ja zu –, sondern als Sünder. Die bekannte Tatsache, daß der gute Gott dem ihm fremden Menschen seine Güte anbietet, heißt nicht, wie Tertullian uns glauben machen möchte, daß Gott ungebührlicherweise auf ein ihm fremdes Dominium übergriffe[14], sondern es beweist eher, daß ihm der Mensch es wert ist, ihm seine Güte anzubieten. Er ist es ihm so wert, daß er sich selbst der Kreuzigung durch die Sünder hingibt. Es muß also durchaus unterschieden werden zwischen dem Menschen und dem Menschen als Sünder. Eine geheime Beziehung besteht allerdings möglicherweise zwischen dem Schöpfergott und Gott, insofern sich dieser des Werkes des ersteren annimmt.

Der Mensch als Sünder ist verantwortlich für seine Sünde, insofern er genau das nicht empfangen will, was Gott geben will, frei gespendete Güte. Der Mensch als Sünder will sich nicht beschenken lassen, sondern will sich selbst erwerben, was Gott schenken will. Er kann sich das Gute aber nur erwerben, indem er Gesetzesbeobachtung übt.[15] Damit kommt er, selbst wenn ihm die Gesetzesbeobachtung gelingt, von vornherein auf einen falschen Weg, weil er den schenkenden Gott, das heißt Gott in seiner Fülle, gar nicht in den Blick zu bekommen vermag. Er raubt Gott, dem guten Gott, damit das Vorrecht zu schenken. Denn eben das und nichts anderes will ja der gute Gott Marcions. Der Mensch, der das nicht sehen will, gerät in einen Teufelskreis von Schuld und Zwang. Denn je mehr er sich das vermeintlich Gute selbst erwerben zu können meint, desto mehr kommt er von dem Ziel ab, sich die Güte von Gott schenken lassen zu können und zu wollen.

Gott bietet seine Güte weiterhin an. Es ist aber ganz folgerichtig, wenn Marcion auf die Frage, was mit dem Sünder „an jenem Tage" geschähe[16], antwortet, er werde von Gottes Angesicht hinweggetan. Das geschieht nicht aufgrund eines göttlichen zornigen Endgerichts, wie Tertullian meint, sondern es geschieht so, daß dem Sünder dereinst die Güte Gottes nicht mehr sichtbar wird, das heißt er wird hinweggetan von der Möglichkeit, aus seiner Schuld herausgerissen zu werden. Er wird den Konsequenzen seiner Sünde dahingegeben. Mehr geschieht nicht, aber damit geschieht alles.

Daß aus dieser zwanghaften Existenz des Sünders auch die einzelnen sündigen Taten wie schlechte Früchte hervorgehen, ergibt sich nun fast von selbst. Der Mensch, der sich nicht beschenken lassen will, der das Gute nicht empfangen will, wird selbstverständlich das Gute auch nicht tun können, sondern in bösen Taten enden.

---

14 Tert., Marc. I 23,7f..

15 Vgl. Iren., haer. I 27,3 und dazu unten unter 3.

16 Tert., Marc. I 27,6.

Bekannt ist Marcions Nutzung des Gleichnisses vom guten und schlechten Baum[17], das man hier als Beleg anführen kann. Das Gleichnis kann kaum der Anstoß zu Marcions Lehre von den zwei Göttern gewesen sein, wie Tertullian behauptet. Es eignete sich aber im Kontext seiner Lehre gut, um Marcions Gedanken in öffentlicher Disputation vor der Gemeinde bekannt zu machen. Denn das Gleichnis schließt bei Marcion die lukanische Feldrede, das heißt die *ordinariae sententiae* Christi, gleichsam sein Edikt, ab, wie Tertullian es nennt.[18] Sie demonstrieren mit den Seligpreisungen, der Feindesliebe, der Aufforderung zur Barmherzigkeit, zum Nicht-Richten und Nicht-Verdammen wie zum Vergeben das gute Tun, das für die, die dem guten Gott glauben, selbstverständlich wird. Hier wird deutlich, daß für den, der sich beschenken läßt, das Gute eine ganz andere Qualität hat als das vermeintlich Gute, das der Sünder selbst leisten will. Niemand kann von sich aus, aus seiner geschaffenen Qualität vom Schöpfergott her, verstehen, daß Feindesliebe, Nicht-Richten und Vergeben, die ja die Güte des guten Gottes spiegeln, Inbegriff guten Tuns, also Früchte des guten Baumes, sind. Tertullian sagt es deutlich: Die übermenschlichen, über das Gesetz hinausgehenden Gebote der Feldrede sind für ihn nur verständlich, und er ist nur dann geneigt, sich um ihre Einhaltung zu bemühen, wenn sie von dem Gott ausgesprochen werden, der „Rache verspricht und sich als Richter erweist“[19]. Denn dieser Gott ist für den Fall der Erfüllung der neuen Gebote auch der, der Lohn spenden wird. Es wird Tertullian offenbar gar nicht klar, daß er mit dieser Interpretation, mit dieser Bereitschaft, zwar den verschärften Anforderungen der Gebote Christi gerecht zu werden, aber nur in Erwartung des entsprechenden Lohns, der ungeschuldeten Güte Christi völlig widerspricht.[20] In dieser Erwartungshaltung die neuen Gebote erfüllen zu wollen erniedrigt diese zu einem verschärften Gesetz. In Wahrheit sind sie Spiegel der ungeschuldeten Güte Gottes. Sie sind nur für die, die an diese Güte glauben, einhaltbar.

Wir fassen zusammen: Der Mensch ist ganz und gar verantwortlich für seine Sünde, sowohl als einzelne Tat als auch für sein sündiges Sein, seine Ablehnung der angebotenen Liebe Christi, aus dem die einzelne Tat als schlechte Frucht hervorgeht. Die Verblendung des Sünders zeigt sich insbesondere daran, daß er den Charakter der neuen Gebote Christi als Wegweiser für die neue Existenz gar nicht erkennen kann, daß er also völlig in seinem Zwang zum sündigen Haben- und Erwerbenwollen verfangen ist. Aus diesem zwanghaften Verblendungszusammenhang kann nur eine Erlösung *extra nos* befreien. Diese Erlösung muß und kann allerdings – nur glaubend – empfangen werden.

17 Lk 6,43-45 bei Tert., Marc. I 2,1.
18 Tert., Marc. IV 14,1.
19 *qui vindictam repromittit, qui iudicem praestat* (Tert., Marc. IV 16,6).
20 Vgl. Tert., Marc. IV 16,6f.

## 3. Sünde als Unglauben

Wir können für diesen Aspekt unseres Themas von Irenäus' wertvoller Notiz über den *Descensus ad inferos* Christi ausgehen.[21] Wie bekannt eilen dort alle Ungerechten des Alten Testaments auf den Herrn zu, der ihnen Heil anbietet. Sie werden von ihm gerettet und in sein Reich aufgenommen. Das spiegelt wieder die völlig ungeschuldete Güte Gottes. Die Gerechten des Alten Testaments dagegen haben keinen Anteil am Heil erhalten. Da sie nämlich dem Heilsangebot Gottes mißtrauten, weil sie wußten, daß ihr Gott – so, wie sie ihn verstanden – schon immer die Menschen versucht hatte[22], meinten sie mißtrauisch, daß er sie auch diesmal versuchte[23], und glaubten Jesus und seiner Heilsankündigung nicht. Daher seien ihre Seelen nach Marcion in der Unterwelt verblieben und eben nicht herausgerissen und folglich gerettet worden, wie es ihre Möglichkeit und ihre Bestimmung gewesen wäre.

Es ist dieses ungläubige Mißtrauen gegenüber dem göttlichen Heilsangebot und die dementsprechende Begier, für die geleistete Gesetzesobservanz den gebührenden Lohn zu erhalten, was präzise den Inbegriff der Sünde kennzeichnet. Der darin verfangene Mensch vermag das Heilsangebot nicht mehr als rettende Möglichkeit wahrzunehmen. Der Sünder Marcions ist der zwanghaft auf sich selbst konzentrierte und bornierte Anhänger des Schöpfergottes und seines Gesetzes. Sünder zu sein heißt damit, undankbar gegenüber Gottes Angebot zu sein. Der Sünder bringt Gott seine Gesetzesobservanz in der vermeintlichen Ansicht dar, Gott damit etwas Gutes darbringen zu können. Er degradiert ihn, den Gott, der schenken will, zum Empfänger von Gaben und zu dem, der den Menschen versucht. Das Ergebnis kann nur sein, daß die „Seele" dieses sich verweigernden Sünders in der Unterwelt verbleibt.[24] Das geht wohlgemerkt nicht auf ein Gericht oder zornige Rache Gottes zurück, die es im guten Gott nicht gibt[25], sondern entspricht dem Selbstausschluß des Sünders von Gottes Angesicht an „jenem Tag", von dem schon die Rede war.

Die gerechten Sünder, die Irenäus uns in der Unterwelt vorführt, sind Sünder, weil sie sich Gott entziehen. Sie bleiben sich selbst Gott schuldig und entziehen sich in ihrem Unglauben dem Zusammensein mit Gott. Unglaube ist daher die genaue Definition für Sünde bei Marcion.

Gibt es für die, die in dieser Weise sündigen, keinerlei Rettung, weil sie in ihrem Unglauben verfangen sind? Es gibt sie wohl, denn für Marcion scheint Röm 5,20 eine bestimmte Rolle gespielt zu haben. Er zitiert in folgender Weise: „Das Gesetz aber kam dazwischen, damit die Sünde überhandnähme", und fügt hinzu: „Warum?

21 Iren., haer. I 27,3.

22 *Deum suum semper temptantem eos* (ebd.).

23 *Et tunc temptare eum suspicati* (ebd.).

24 *Et propterea remansisse animas ipsorum apud inferos dixit* (Iren., haer. I 27,3).

25 Tert., Marc. I 26,1.

Damit die Gnade noch mächtiger werde"[26]. Nach Tertullians üblichen Bemerkungen, daß damit nur die Gnade des Christus des Schöpfergottes gemeint sein könne, sagt er sehr deutlich, daß Marcion darin einen Hinweis auf die Gnade des Christus des guten Gottes verstand, und lehnt das sogleich höhnisch ab.[27] „Deshalb soll das Gesetz des Schöpfers alles unter die Sünde geschlossen [vgl. Gal 3,22] und die ganze Welt unter Anklage gestellt haben [...], damit die Gnade für den Ruhm Christi reserviert würde, aber nicht den Ruhm des Christus des Schöpfers, sondern den des Marcion?" Tertullian ist empört. Offenbar ging also Marcion davon aus, daß es immer eine Möglichkeit gibt, aus der Sünde herausgerissen zu werden, es sei denn im äußersten Verweigerungsfall und Verblendungszusammenhang, der das angebotene Heil nicht mehr erkennen läßt.

Tertullian nutzt das Zitat von Röm 5,20 für eine weitere Ausführung über die Einschätzung des Gesetzes durch Marcion anhand von Röm 7,4-12.[28] Marcion faßte den paulinischen Text nur zusammen, aber er strich das Entscheidende nicht. Keineswegs bezeichnet er das Gesetz als Sünde (Röm 7,7), wie Tertullian es offenbar erwartet hat, sondern anerkennt, daß er – Marcion als Paulusinterpret – die Sünde ohne das Gesetz nicht erkannt hätte (Röm 7,7b). Zu Tertullians Erstaunen[29] erklärt Marcion ausdrücklich mit Röm 7,12 das Gesetz für heilig und sein Gebot für gerecht und gut.[30] Für Tertullian, der das Gesetz ausschließlich als Wirkungsbereich des fordernden und belohnenden Gottes ansieht, ist das unverständlich und erstaunlich, und er fragt, wie Marcion bei derartiger Hochschätzung des Gesetzes den Geber des Gesetzes destruieren könne.[31]

Wie ist Marcion zu verstehen? Offensichtlich doch ganz paulinisch so, daß das Gesetz den Sünder bei seiner Sünde behaftet und ihm damit die Möglichkeit gibt, Christus, wie die Ungerechten des Alten Testaments in der Unterwelt, bittflehend entgegenzueilen.

Daraus ergibt sich allerdings eine merkwürdige Konsequenz: Da der gute Gott retten und schenken will, das aber voraussetzt, daß die Menschen sich retten und beschenken lassen wollen, könnte man fast sagen, daß sich der gute Gott des Gesetzes des Schöpfers bedient, um die Voraussetzung für seine ihm ureigene

---

26 *Lex autem, inquit, subintroivit, ut abundaret delictum. Quare? Ut superabundaret, inquit, gratia* (Tert., Marc. V 13,10).

27 *Propter hoc omnia concluserat lex creatoris sub delictum et totum mundum deduxerat in reatum ..., ut gratia servaretur in gloriam Christi, non creatoris, sed Marcionis?* (Tert., Marc. V 13,10). Ernest EVANS, Tertullian. Adversus Marcionem, ed. and trans., Books 4 and 5, OECT, Oxford 1972, 596, setzt hier richtig ein Fragezeichen. Anders ist der Satz m.E. nicht verständlich.

28 Tert., Marc. V 13,12-15.

29 Tert., Marc. V 13,14: *Atquin et accumulat [...]* („doch er fügt sogar noch mehr hinzu [...]").

30 *Lex sancta et praeceptum eius iustum et bonum* (Tert., Marc. V 13,14). Marcion läßt das zweite „heilig" bei dem Gebot aus, was aber wohl nicht interpretatorisch überfrachtet werden darf.

31 *Si taliter veneratur legem creatoris, quomodo ipsum destruat nescio* („Wenn er das Gesetz des Schöpfers so verehrt, dann verstehe ich nicht, wie man ihn, den Schöpfer, vernichten kann", Tert., Marc. V 13,15).

Aufgabe, die Behaftung des Sünders bei seiner Schuld, zu schaffen. Ist das so, dann ergibt sich eine bemerkenswerte Beziehung zwischen beiden Göttern Marcions, die doch angeblich so völlig auseinandergerissen und verschieden sind.

## 4. Die Konsequenzen: die beiden Götter Marcions und ihre Beziehung zueinander

Schon Irenäus scheint in seiner Polemik vorauszusetzen, daß beide Götter nicht völlig voneinander getrennt werden können. Er sagt: „Namentlich Marcion, der Gott in zwei (Götter) teilt und den einen gut, den andern Richter nennt, nimmt beiden das Gottsein. Denn wenn der richtende Gott nicht auch gut ist, dann ist er nicht Gott, weil nicht Gott ist, wem die Güte fehlt, und wenn der gute (Gott) umgekehrt nicht auch gerecht ist, dann geht es ihm wie dem (gerechten Gott): Es wird ihm das Gottsein genommen“[32].

Diese Kritik des Irenäus ist völlig berechtigt. Beiden Göttern würde das Gottsein genommen, wenn nicht eine geheime Beziehung zwischen ihnen bestünde, wenn es nicht nur zwei verschiedene, gestufte Aspekte der *einen* Gottheit wären, die von Marcion auseinandergerissen wurden, um die in Christus neu erschienene überwältigende Güte (des einen Gottes) herauszustellen. Zu Irenäus' Text ist jedenfalls zu sagen, daß es dem sogenannten richtenden Gott nicht an Güte mangelt, denn er ist der Herr der Schöpfung und des Gesetzes, die Marcion schätzen kann, sofern man sich nicht an sie verliert. Der gute Gott ist umgekehrt durchaus auch gerecht, insofern er das Böse nicht will, wie wir sahen (Tert., Marc. I 26,4). Also besteht durchaus eine Vergleichbarkeit beider Götter.

Auch Tertullian konstruiert zwar seine gesamte Widerlegung so, daß sie von den zwei Göttern, „gleichsam zwei symplegadischen Felsen, an denen er [Marcion] Schiffbruch erleidet“, ausgeht[33], aber damit wird nur angezeigt, wie Tertullian die Lehre Marcions verstehen und lesen will, nicht, daß er damit die Absicht Marcions vollständig träfe.

Ist die Vorstellung, beide Götter Marcions seien aufeinander bezogen und nur deshalb getrennt, um die erst jetzt zu begreifende Fülle der Gottheit, die schafft und aus unvorstellbarer Tiefe rettet, ganz zum Ausdruck zu bringen, so vollständig abwegig? Natürlich trennt Marcion Schöpfer und Erlöser, und wir können und wollen das nicht weginterpretieren. Aber warum trennt er? Ist es nicht deswegen, um die früher undenkbare Güte des ungeschuldet schenkenden Gottes angemessen zum Ausdruck zu bringen, das heißt der einen Gottheit an sich, deren verschwenderische Gutheit erst in Christus zum Ausdruck gekommen ist?

32 Iren., haer. III 25,3; Übersetzung Norbert BROX (FC 8/3, 302,10-15 [lat. Text]).
33 So bereits im ersten Satz der Widerlegung von Marcions Lehre, Tert., Marc. I 2,1.

Die Frage nach einer möglichen Beziehung zwischen beiden Göttern ist eine Frage danach, wie Marcion zu seiner Lehre kam. Es sind dafür zwei Gründe namhaft gemacht worden: die mittelplatonische Theologie, insbesondere die Gotteslehre des Numenius, der den höchsten Gott von dem Schöpfergott, dem Demiurgen, trennte und die wörtliche Bibelexegese Marcions.[34] Beide Antworten sind richtig, wenn auch nicht ausreichend. Die Götterlehre des Numenius zeigt, daß es für einen einigermaßen Gebildeten des 2. Jahrhunderts nichts Ungewöhnliches war, Stufen in der Gottheit anzunehmen. Eine direkte Beeinflussung Marcions durch Numenius kann aber nicht angenommen werden, weil dessen kosmologisch-theologisches Interesse völlig verschieden von dem Marcions ist.[35] Ebenso trifft die wörtliche Bibelexegese Marcions, die ihn einzelnes aus dem Kontext herausheben ließ[36], zwar zweifellos zu, aber sie erklärt in ihrer Formalität noch nicht seinen Ansatz insgesamt. Dieser ist doch offenbar durch seine Überwältigung durch das Evangelium verursacht. Nur weil ihm – in der Schriftlektüre – Christus so begegnet, wie er es auch von anderen erwartet, wird er zum professionellen Exegeten. Hingerissen von seiner ihm geschenkten Einsicht legt er die Schrift aus und revidiert ihren Text. Hier liegt der Ansatzpunkt für seine Lehre. Wenn das aber so ist, kann man dann wirklich annehmen, er habe – im übrigen ganz unantik – zwei Götter nebeneinanderstellen wollen, die nichts miteinander zu tun haben, sich allenfalls ungebührlich befehden?

Meine These ist also, daß Marcion nicht einen „radikalen Schnitt"[37] zwischen Schöpfer und Erlöser legte, daß er nicht nach „Eindeutigkeit" dadurch strebte, daß er den „Gott, der die Welt und den Menschen geschaffen und ihnen ein unerfüllbares Gesetz gegeben hat, der launisch und tyrannenhaft" (und doch letztlich erfolglos) über die Einhaltung dieses Gesetzes wachte, von dem fremden Gott trennte, eine Gottheit, die Erlöser und nichts als der Erlöser ist und daher das „Recht" hat, „den Kosmos zu vernichten, den sie nicht geschaffen hat und den Ungehorsam gegen das Gesetz zu verkünden, das sie nicht gegeben hat." Diese These Blumenbergs, die darin gipfelt, daß Erlösung „Aufklärung über den fundamentalen und undurchschaubaren Trug des Kosmos" sei, ist schon deswegen unzutreffend, weil der gute Gott ja – wir wiesen darauf hin – das Böse durchaus nicht weniger nicht will als der Schöpfer. Er hat aber nur stumme Ablehnung gegenüber der unzureichenden Kleinlichkeit, Wankelmütigkeit und Grausamkeit übrig, mit der

34 S. dazu kurz und richtig Christoph MARKSCHIES, Die Gnosis, C. H. Beck Wissen 2173, München 2001, 88.

35 Bemerkenswert ist aber, daß zwischen beiden Göttern des Numenius, obwohl sie in strengem Kontrast zueinander stehen, doch eine geheime, paradoxe Beziehung besteht. In Frgm. 15 heißt es, die Bewegungslosigkeit (στάσις) des ersten Gottes sei eine „angeborene Bewegung" (κίνησις σύμφυτος), obwohl die Bewegung eigentlich dem zweiten Gott zukommt. Von dieser κίνησις σύμφυτος gehe die Ordnung, der ewige Bestand und der Erhalt (σωτηρία) des Kosmos aus. Der Bezug beider Götter ist evident. Vgl. dazu John M. DILLON, The Middle Platonists: A study of Platonism; 80 B.C. to A.D. 220, Ithaca, N.Y. $^2$1996, 368f.

36 Vgl. Jes 45,7 „Ich bin es, der Böses schafft", s. bei Tert., Marc. I 2,2.

37 BLUMENBERG, Säkularisierung (s. Anm. 2), 149.

der Schöpfer mittels des Gesetzes die Bosheit in Schach halten will. Angesichts der Tiefe der Bosheit, von der wir sprachen und die Marcion rückwirkend von der Erlösung her erkannt hatte, ist das Gesetz nur eine unzureichende Maßnahme zu ihrer Eindämmung und Überwindung. Grausamkeit, Wankelmütigkeit und Kleinlichkeit des Schöpfergottes werden deshalb so herausgestrichen, weil sie die Hilflosigkeit des Schöpfers vor dem Bösen demonstrieren, nicht, weil sie die Bosheit der Schöpfung selbst anzeigen.

Es geht also Marcion – so meine These – nicht um den Kosmos, es geht ihm schon gar nicht darum, die Erlösung des Menschen „aus seinem ihm anerschaffenen Wesen"[38] zu demonstrieren, sondern es geht ihm um die Gewalt des Bösen, dessen Tiefe erst von der Errettung her zu ermessen ist, und es geht ihm um diese Errettung, die nur so, wie er sie schildert, von Christus her, zu begreifen ist. Wenn das aber so ist, dann sind Schöpfung und Erlösung auch für Marcion Stufen, scharf voneinander abgehobene Stufen gewiß, aber eben deshalb voneinander abgehobene Stufen, um die Fülle der Gottheit in ihrer letzten und höchsten Offenbarung angemessen zum Ausdruck bringen zu können.

Wem das merkwürdig vorkommt, der bedenke: Wir hatten gesehen, daß der gute Gott Marcions sich des Gesetzes bedienen kann, um den Sünder persönlich bei seiner Sünde zu behaften. Der gute Gott ist außerdem, wie die Ketzerbekämpfer eindeutig bezeugen, der höhere und damit wie in der Gnosis der eigentliche Gott.[39] Der Schöpfer ist nicht böse, sondern hilflos und unzureichend angesichts der Gewalt des Bösen, dessen Ausmaß und Ursache er nicht erkennt. In keinem Punkt besteht grundlegende Feindschaft zwischen beiden Göttern, sondern eben das Verhältnis der Übergipfelung.

Und schließlich noch eines: Marcion ist nicht der einzige, der Stufen in der Entwicklung hin zum Eschaton annimmt. Irenäus entwickelt innerhalb des Werkes gegen die Häretiker ausführlich, wie Gott um des Menschen willen das Gesetz gab[40], wie er dieses Gesetz um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen als „Zuchtmittel und Prophetie der zukünftigen Dinge"[41] komplizierter und komplizierter machte, ohne den entsprechenden Erfolg zu haben.[42] Schließlich zeigt Irenäus, daß mit dem Erscheinen des Logos, nach dessen Bild der Mensch geschaffen war, die Ähnlichkeit befestigt wurde, die vor der Menschwerdung so leicht verlorenging.[43] Der Logos macht den Menschen dem unsichtbaren Vater durch das sichtbare Wort ähnlich. Dem Menschen ist damit die Möglichkeit gegeben, dem Vater entgegenzuwachsen.

38 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 19f.

39 Iren., haer. I 27,2; Tert., Marc. II 28,1.

40 Iren., haer. IV 14,2f.

41 Iren., haer. IV 15,1f.

42 Auch hier liegt also die gleiche hilflose Unzulänglichkeit des Gesetzes vor, die nur bei Irenäus nicht so kraß betont ist wie bei Marcion.

43 Iren., haer. V 16,2f.

Das wird mit deutlichen gelegentlichen Bezugnahmen auf Marcion oder die Gnostiker dargelegt. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß Irenäus von Marcion beeinflußt ist. Selbstverständlich hat er nicht dessen Trennung der Götter akzeptiert. Sie erschien ihm mit Recht absurd, aber seine Stufen der Heilsveranstaltung Gottes ist in gewisser Weise bei Marcion vorgebildet – dort, bei Marcion, in aller inakzeptablen Radikalität, die die Fülle der einen Gottheit darüber vergessen zu lassen droht, hier, bei Irenäus, in einer Art harmonischen Entwicklung, die es aber verfehlt, die Tiefe des Bösen, aus der heraus Erlösung geschieht, angemessen zum Ausdruck bringen zu können. Für Irenäus ist Sünde viel mehr nur Tatsünde, als sie das für Marcion ist.

Abschließend: Marcion ist viel kirchlicher als die Gnosis, und er beantwortet die Frage nach dem Bösen, die beide bewegt, auch anders. Während er die Erkenntnis des Bösen ausschließlich von der Erlösung her ableitet, tut das die Gnosis nicht so eindeutig. Während Marcion den Schöpfer als überholte Stufe im Erlösungswerk darstellt, ist der Demiurg in der Gnosis selbst Sünder und – zuweilen – Empfänger der Erlösung. Während Marcion den Sünder als den, der sich nicht beschenken lassen will, definiert, identifiziert ihn die Gnosis als den, der in Selbstüberhebung durch eigene Anstrengung Gott werden will. Die Parallelen sind deutlich und bedürfen der weiteren Behandlung.

# Die valentinianische Gnosis und Marcion – einige neue Perspektiven[1]

CHRISTOPH MARKSCHIES

Marcion und die valentinianische Gnosis – auf den ersten Blick mag die Zusammenstellung im Titel verwundern, denn in den klassischen alten Darstellungen der valentinianischen Gnosis, von Adolf Hilgenfeld[2] bis François Sagnard[3], spielt der Erzketzer Marcion keine zentrale Rolle für die Ausbildung dieses einflußreichen gnostischen Systems. Das verwundert allerdings schon deswegen, weil Marcion bekanntlich um 140 nach Rom gekommen sein dürfte[4] und dort dann bis zum berühmten Bruch mit der stadtrömischen Gemeinde 144 n.Chr. wirkte.[5] In diesen Jahren lebte aber auch Valentin in Rom, der bereits vor dem Jahr 140 dorthin gelangt war und ebenfalls – wenn wir Tertullian glauben dürfen – zunächst noch ohne jeden Konflikt mit der dortigen Gemeinde eine ganze Zeitlang in der Stadt wirkte.[6] Wie man auch immer über die Gesamtzahl der römischen Christen im zweiten Jahrhundert denken mag – aus den Überlegungen meines Heidelberger Kollegen Peter Lampe würde sich für das Ende des Jahrhunderts eine Zahl von etwa sechshundert Christen ergeben[7], aber Keith Hopkins hat vor einiger Zeit mit einer geistreichen Provokation vor allen derartigen Spekulationen gewarnt[8] –, kaum

---

1 Die folgenden Überlegungen sind eine Skizze und bilden zusammen mit anderen Studien aus den letzten Jahren einen Versuch, eine ausführlichere Entwicklungsgeschichte des Valentinianismus vorzubereiten. Deswegen wurde das Mainzer Referat weitgehend beibehalten und nur durch die notwendigsten Nachweise in den Fußnoten ergänzt.

2 Adolf HILGENFELD, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Darmstadt 1963 (= Leipzig 1884).

3 François-M. SAGNARD, La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, EPhM 36, Paris 1947; vgl. für Marcion das Register s.v. p. 621. SAGNARD behandelt allerdings ausführlicher die Frage, wie Irenäus die Verbindung zwischen Marcion und Valentin bzw. den Valentinianern sah: p. 93f.

4 Epiph., pan. XLII 1,7 (GCS Epiphanius II, 94,18-95,6 HOLL/DUMMER); Barbara ALAND, Art. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, (89-101) 90.

5 ALAND, Marcion (s. Anm. 4), 90; Jürgen REGUL, Die antimarcionitischen Evangelienprologe, AGLB 6, Freiburg 1969, 177-197, bes. 192-195.

6 Tert., praescr. 30,1f. (CChr.SL 1, 210,1-7 REFOULÉ) und Val. 4,1f. (SC 280, 86,1-15 FREDOUILLE); zur Interpretation vgl. Christoph MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992, 302-311.

7 Peter LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2. R. 18, Tübingen $^{2}$1989, 310-313.

8 Keith HOPKINS, Christian Number and Its Implications, Journal of Early Christian Studies 6, 1998, 185-226, bes. 202f.; Rodney STARK, Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse

bezweifelbar ist jedenfalls, daß sich die begabten Lehrer untereinander kannten und Marcion mindestens *nach* seinem Weggang allen Mitgliedern der Gemeinde ein Begriff gewesen sein dürfte.[9] Wesentlich schwieriger ist dagegen einzugrenzen, wann der Valentinianer Ptolemäus in Rom lebte und ob sich auch Heracleon dort zeitweilig aufhielt: Bekanntlich hängt die Antwort für Ptolemäus davon ab, ob man mit Harnack den Valentinianer Ptolemäus und den bei Justin erwähnten Märtyrer gleichen Namens identifizieren möchte. Da Justin den Zeitpunkt der Hinrichtung seines Ptolemäus auf die Amtszeit des römischen Stadtpräfekten Quintus Lollius Urbicus (144-160 n.Chr.) datiert[10], würde man im Falle einer Identifikation auch hier wieder eine Zeitgenossenschaft mit Marcion behaupten können – ich habe freilich auf der letzten „Patristic Conference" in Oxford zu zeigen versucht, warum wir nicht genügend Evidenzen besitzen, um eine solche Identifikation mehr als zu erwägen.[11] Auch von Heracleons Leben wissen wir praktisch nichts; Irenäus und Hippolyt nennen ihn aber jeweils einmal zusammen mit Ptolemäus[12], und Hippolyt ergänzt diese Angabe durch die Information, Heracleon und Ptolemäus seien Vertreter der Ἰταλιωτικὴ διδασκαλία gewesen, also der „Italischen Schule" des Valentinianismus.[13] Der unmittelbare Kontext macht deutlich, daß Hippolyt jedenfalls damit rechnete, daß beide Valentinianer auch in Italien lebten: οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, „die Leute aus Italien". Wie sich diese Angaben zu den Nachrichten bei Origenes

aus soziologischer Sicht, Weinheim 1997 (engl. The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History, Princeton 1996, übers. v. W. F. MÜLLER), 1-17.

9 Schon die Tatsache der geringen Zahl von lese- und schreibkundigen Einwohnern (HOPKINS, Number [s. Anm. 8], 208f.) läßt Kontakte zwischen den *litterati* einer Gemeinde annehmen.

10 Justin, 2apol. 2,9f. (aus Eus., h.e. IV 17: PTS 38, 138,26-31 MARCOVICH).

11 Christoph MARKSCHIES, New Research on Ptolemaeus Gnosticus, Zeitschrift für Antikes Christentum 4, 2000, (225-254) 246-253. – Hermann LANGERBECK, Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165, in: DERS., Aufsätze zur Gnosis, aus dem Nachlaß hg. v. Hermann DÖRRIES, AAWG.PH 3/60, Göttingen 1967, (167-179) 174: „Es scheint durchaus möglich, daß Valentin den Ptolemäus schon um 136 nach Rom mitbrachte".

12 Iren., haer. II 4,1 (SC 294, 46,25f. ROUSSEAU/DOUTRELEAU) – übrigens die einzige Erwähnung im Werk des Irenäus; Hipp., ref. VI 29,1 (PTS 25, 237,5 MARCOVICH = GCS Hippolyt III, 155,29 WENDLAND).

13 Hipp., ref. VI 35,5 (249,27f.). Bei Origenes heißt er Οὐαλεντίνου γνώριμος (comm. in Io. II 14 [GCS Origenes III, 70,3f. PREUSCHEN]), also „Vertrauter" oder „Schüler" Valentins, aber eine persönliche Kenntnis wird man daraus schon deswegen nicht folgern wollen, weil Origenes diese Information mit einer rhetorischen Geste der Distanznahme überliefert, vgl. Christoph MARKSCHIES, Valentinian Gnosticism. Toward the Anatomy of a School, in: The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration, ed. by John D. TURNER and Anne M. MCGUIRE, NHS 44, Leiden 1997, (401-438) 430f. mit n. 117-120. Vgl. jetzt auch die ausführliche Monographie von Ansgar WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, WUNT 142, Tübingen 2002, 110.360-371 (zur zitierten Passage bei Origenes sowie zur Biographie Heracleons und ihrem zeitgeschichtlichen Kontext). Der Autor argumentiert ebd. 367 einsichtig für einen stadtrömischen Aufenthalt Heracleons.

verhalten, der offenbar Anhänger Heracleons in Alexandria traf[14], braucht uns hier nicht zu interessieren. Es ist schon wegen der zahlreichen Latinismen in den Fragmenten[15] mindestens nicht ausgeschlossen, daß neben Valentin und Ptolemäus zeitweilig auch Heracleon in Rom lehrte und lebte.

Aus dieser schlichten Zusammenstellung von chronologischen Konvergenzen dürfte deutlich geworden sein, daß es sich allein aus chronologischen Gründen einmal lohnt, nach *inhaltlichen* Spuren der gleichzeitigen Anwesenheit von Marcion und Valentin einerseits und einer möglichen Zeitgenossenschaft des Erzketzers mit Ptolemäus und Heracleon andererseits zu suchen, wie man auch immer über das theologische und soziologische Profil der stadtrömischen Gemeinde denken mag, das Peter Lampe mit dem Stichwort „Fraktionierung" beschrieben hat.[16] Schließlich hat schon Irenäus am Ende des 2. Jahrhunderts solche inhaltlichen Verbindungslinien zwischen Marcion und Valentin aufzudecken versucht.[17] Wir werden im folgenden also die literarischen Überreste der genannten Autoren unter der Fragestellung betrachten, ob sich in ihnen Spuren einer Auseinandersetzung mit Marcion finden und wir durch diese Perspektive etwas besser verstehen können, wie sich die valentinianische Gnosis im Laufe des 2. Jahrhunderts entwickelt hat. Zu diesem Zweck gehen wir so vor, daß wir zunächst die Fragmente Valentins, dann die Überlieferungen der beiden anderen genannten Lehrer und schließlich das bei Irenäus überlieferte „große System" in den Blick nehmen, das ein späterer Glossator in der lateinischen Übersetzung vom Ende des 4. Jahrhunderts Ptolemäus zugeschrieben hat.[18] Das schwierige Problem des römischen Presbyters Florinus und seiner Lehrbildung möchte ich hier jedenfalls weitgehend ausblenden[19], obwohl man aus einem Brieffragment bei Irenäus auch für ihn eine stadtrömische Wirksamkeit postulieren könnte, vermutlich doch aber einige Jahrzehnte nach den bisher behandelten Theologen.[20] Ich merke schließlich noch an, daß ich mich aus Raumgründen vor

---

14 Orig., comm. in Io. XX 20,170 (GCS Origenes IV, 352,34 PREUSCHEN = Heracleon, frgm. 44 BROOKE): οἱ ἀπ' αὐτοῦ; XIII 20,122 (244,11 = frgm. 23): οἱ ἀπὸ τῆς γνώμης αὐτοῦ; vgl. auch Caroline BAMMEL, Art. Herakleon, in: TRE 15, Berlin/New York 1986, (54-57) 54.

15 So Erwin PREUSCHEN im Vorwort seiner Ausgabe: GCS Origenes IV. Der Johanneskommentar, Leipzig 1903, CIII.

16 LAMPE, Die stadtrömischen Christen (s. Anm. 7), 323-334.

17 Vgl. nur Iren., haer. III 12,12 (SC 211, 230,407-234,442 ROUSSEAU/DOUTRELEAU), mit SAGNARD, La gnose valentinienne (s. Anm. 3), 94-96.

18 Iren., haer. I 8,5 (SC 264, 136,189 ROUSSEAU/DOUTRELEAU); vgl. zu Details: MARKSCHIES, New Research (s. Anm. 11), 249-252 (hier habe ich korrigiert, was in Valentinus Gnosticus? [s. Anm. 6], 365 Anm. 219 ausgeführt ist). Mit dem Begriff „grande notice" ist angespielt auf SAGNARD, La gnose Valentinienne (s. Anm. 3), 31.140-144.

19 Anton BAUMSTARK, Die Lehre des römischen Presbyters Florinus, ZNW 13, 1912, 306-319; LAMPE, Die stadtrömischen Christen (s. Anm. 7), 264.

20 Brief bei Eus., h.e. V 20,5 (GCS Eusebius II/1, 482,20-24 SCHWARTZ); zur chronologischen Einordnung der Debatte vgl. nach wie vor Adolf HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, 1.Teil. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, bearb. unter Mitwirkung v. Erwin PREUSCHEN, Leipzig 1893, 593f.: „Die

allem auf die Prinzipientheorie konzentriere und weitgehend darauf verzichte, auch die verschiedenen Äußerungen zur Christologie in meine Text-Untersuchungen einzubeziehen.

## 1. Valentin und Marcion

Neun vergleichsweise kurze Fragmente sind von Valentin erhalten und zumeist bei Clemens von Alexandrien überliefert. Sie beschäftigen sich mit der Prinzipientheorie und Kosmologie (Fragmente 5 und 8), der Schöpfung des Menschen (Fragment 1), der Person und Funktion des Erlösers (Fragmente 2 und 3), weiteren Fragen der Anthropologie (Fragment 2) und schließlich mit der Eschatologie (Fragment 4). Natürlich wissen wir nicht, ob Valentin diese Fragmente noch in Ägypten verfaßte oder ob sie aus seiner römischen Zeit stammen oder aber aus seiner letzten Lebensphase in Zypern, über die uns Epiphanius unterrichtet[21] – und mindestens die ägyptischen Texte werden ja rein aus chronologischen Gründen noch keinerlei Bezüge auf Marcion enthalten. Wenn wir aber trotzdem diese Fragmente einmal daraufhin befragen, ob sich Spuren einer Auseinandersetzung mit Marcion darin finden, so kann man bei einer Reihe von Formulierungen schon darüber nachdenken, ob hier nicht ein Echo der einschlägigen Debatten vorliegt:

Das gilt vor allem für das dritte Fragment, in dem Valentin seine eigentümliche Theorie über die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus expliziert: „Jesus verwirklichte seine Gottheit, er aß und trank auf eigentümliche Weise, weil er die Speisen nicht ausschied"[22]. Ich habe in meiner Dissertation vor zehn Jahren dieses Fragment vor dem Hintergrund antiker Theorien über Verdauung und Ernährung als Versuch kommentiert, einem gebildeten Menschen das *vere deus et homo* an einem besonders neuralgischen Punkt, der Verdauung Jesu, zu erklären. Wir haben auch andere Belege dafür, daß dieses Problem im 2. Jahrhundert unter Christen debattiert wurde.[23] Kann man dieses Fragment und seine sehr individuelle Lösung aber auch vor dem Hintergrund der Christologie Marcions lesen? Es fällt immerhin auf, daß sowohl nach Tertullian wie nach Ephraem Marcion das Problem der Leiblichkeit Christi durch den Verweis auf die Leiblichkeit der Engel bei ihren Erscheinungen löste und insbesondere auf den Besuch der drei Engel bei Abraham verwies. Hier

---

einfachste Erklärung [...] ist, dass [...] die Kontroverse [...] nicht vor 190 (Antritt des Victor 189/190) ausgebrochen ist, weshalb auch Irenäus in seinem großen Werke den Florinus nicht nennt" (ebd., 594).

21 Epiph., pan. XXXI 7,2 (GCS Epiphanius I, 396,1-6 HOLL).

22 Valentin, frgm. 3 = Clem. Alex., str. III 59,3 (GCS Clemens Alexandrinus II, 223,13f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU).

23 MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 98-105; ich hätte unbedingt noch hinweisen sollen auf IgnTrall 9,1 ἔφαγέν τε καὶ ἔπινεν und die Definition der ἀφθαρσία bei (Ps.-?)Hippolyt, anast. (CPG I, 1901 = GCS Hippolyt I/2, 254 ACHELIS).

geht es aber genau um das Problem des Essens göttlicher Figuren, wie der biblische Text mit seinem καὶ ἐφάγοσαν (Gen 18,8) und Ephraem durch expliziten Verweis auf das Essen der Engel deutlich machen.[24] Liest man das Fragment Valentins einmal probeweise vor *diesem* Hintergrund, so ist freilich mangels ausführlicher Nachrichten über Marcion nur noch schwer ermittelbar, ob Valentin einfach nur an einem Problem, das auch seinen römischen Kollegen beschäftigte, produktiv weitergedacht hat. Immerhin heißt es bei Tertullian im Referat der Position Marcions über die Engel bei Abraham (und damit über Christus): *et tamen uere sint et congressi et pasti.*[25] Möglich wäre immerhin auch, daß Valentin sich mit seiner Position, Jesus habe nicht verdaut, was er aß, explizit gegen eine Position Marcions wendete. Klar ist allerdings, daß auch Valentin noch weit vom Realismus des „Carmen adversus Marcionitas" entfernt ist, in dem von „scheußlichen Runzeln und schwerfälligen Gliedern" Jesu die Rede ist.[26]

Als einen Beitrag zu einer weiteren durch Marcion aufgeworfenen Debatte könnte man auch das vierte Fragment Valentins lesen, das mit den hymnischen Worten ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε, „Von Anfang an seid ihr unsterblich", beginnt.[27] Natürlich kann man dieses anfängliche Bekenntnis, wie das in den letzten Jahren verschiedene Kommentatoren (einschließlich meiner selbst) getan haben, als schlichte Zusammenfassung biblischer und philosophischer Anthropologie interpretieren. Man kann es aber auch als Protest gegen die Ansicht Marcions deuten, daß der Weltschöpfer „den Menschen schwach, hilflos und sterblich geschaffen hat"[28]. Versteht man das Textstück Valentins so, dann würde sich der Versuch des Clemens, in seiner Kommentierung des Fragments Valentin und Marcion zusammenzustellen, weil beide die Realität des Todes im Leben der Menschen einem inferioren Gott zuschreiben[29], als reine Polemik herausstellen – oder sagen wir vorsichtiger: als

24 Ephr., comm. in Evv. conc. 21 zu Lk 23,45f. (CSCO 137. Arm. 1, 313 LELOIR; SC 121, 375 LELOIR); vgl. auch die Diskussion bei Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, Darmstadt 1960 (= Leipzig $^{2}$1924), 286*.

25 Tert., Marc. III 9,1 (CChr.SL 1, 519,19f. KROYMANN); vgl. Hendrik Jan Willem DRIJVERS, Christ as Warrior and Merchant. Aspects of Marcion's Christology, StPatr 21, Leuven 1989, 73-85.

26 Carm. II 157f., vgl. Karla POLLMANN, Das Carmen adversus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Hyp. 96, Göttingen 1991, 78.

27 Valentin, frgm. 4 = Clem. Alex., str. IV 89,1-3 (GCS Clemens Alexandrinus II, 287,10-15 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU); vgl. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 124-149. Seither sind noch erschienen: Jens HOLZHAUSEN, Gnosis und Martyrium. Zu Valentins viertem Fragment, ZNW 85, 1994, 116-131, und Paul SCHÜNGEL, Gnostische kontra neutestamentliche Soteriologie. Zu Valentins viertem Fragment, VigChr 50, 1996, 257-265. Beide Deutungsansätze haben mich nicht überzeugt, ohne daß ich dies hier ausführlich begründen kann.

28 HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 100 und 105.

29 Clem. Alex., str. IV 89,5 (GCS Clemens Alexandrinus II, 287,19f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU); vgl. Rudolf RIEDINGER, Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexan-

Interpretation der Valentinianer vor dem häresiologischen Hintergrund der Lehren Marcions.

Ich verzichte darauf, an dieser Stelle eine vollständige Liste aller derjenigen Begriffe und Vorstellungen in den Fragmenten Valentins zusammenzustellen, die man mit mehr oder weniger gutem Willen als Anspielung auf Positionen Marcions oder Reflex von Debatten über diese Positionen interpretieren könnte.[30] Statt dessen mache ich lieber gleich auf die engen Grenzen eines solchen Deutungsansatzes für die Fragmente Valentins aufmerksam: Schon der pointierte Beginn seines zweiten Fragmentes über das menschliche Herz und die Dämonen – εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις[31] – ist jedenfalls in dem Umfang, den uns Clemens überliefert, nicht gegen eine Deutung im Sinne der zwei Götter Marcions abgesichert. Wenn Valentin sich an dieser Stelle mit der Vorstellung eines guten und eines gerechten Gottes hätte auseinandersetzen wollen, hätte er doch wohl anders formuliert. Auch der sehr indirekte Hinweis auf die Güte der Schöpfung im fünften Fragment ist sicher nicht direkt gegen Marcion gerichtet.[32] Zwischen der kritischen Bibelphilologie Marcions und der an zeitgenössischer Philosophie orientierten

---

dreia, VigChr 29, 1975, 15-32. – Auch bei einer Interpretation des Fragmentes, in der für Valentin die Vorstellung eines inferioren Demiurgen postuliert würde, bliebe der Gegensatz zu Marcion bestehen, weil bei Valentin etwas vorliegen würde, was Karin ALT „integrierten Dualismus" genannt hat: DIES., Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin, AAWLM.GW 8/1993, Stuttgart 1993, 247. Ob man bei Marcion aber noch von einem „integrierten" Dualismus sprechen kann, ist mit Fug und Recht zu bezweifeln.

30 So ist beispielsweise nicht auszuschließen, daß die Rede von einem „lebendigen Aion" im fünften Fragment (= Clem. Alex., str. IV 89,6-90,1 [GCS Clemens Alexandrinus II, 287,21-27 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU]) interpretiert werden kann vor dem Hintergrund der Interpretation von Eph 2,2 αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου in den Antithesen (nach der Rekonstruktion HARNACKs, Marcion [s. Anm. 24], 311* und 102f.).

31 Valentin, frgm. 2 = Clem. Alex., str. II 114,3 (GCS Clemens Alexandrinus II, 175,1f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU), zur Auslegung vgl. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 60-64.

32 Valentin, frgm. 5 = Clem. Alex., str. IV 89,6-90,1 (GCS Clemens Alexandrinus II, 287,21-27 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU); für die Interpretation MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 166-174. Den letzten Satz des Fragmentes habe ich freilich als „ganz und gar ungnostischen, antimarcionitischen Gedanken christlicher Apologetik bezeichnet" (ebd. 180), und daran würde ich gern festhalten. Er findet sich ja so beispielsweise bei Tertullian: Eginhard Peter MEIJERING, Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion (Adversus Marcionem 1,1-25), VigChr 30, 1976, (81-108) 83f. – Abweichende neuere Interpretationen des Fragmentes finden sich beispielsweise bei Jens HOLZHAUSEN, Der „Mythos von Menschen" im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum „Poimandres" (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos, Theoph. 33, Bodenheim 1994, 130-159; Holger STRUTWOLF, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, FKDG 56, Göttingen 1993, 129-132, und Fernando Bermejo RUBIO, La escisión imposible (Lectura del Gnosticismo Valentiniano), Plenitudo temporis 5, Salamanca 1998, 160f. Für unsere Frage sind diese Interpretationsdifferenzen aber so wenig bedeutsam, daß wir sie hier vernachlässigen können.

allegorischen Bibelauslegung Valentins liegen Welten, ohne daß diese Tatsache, die ein Tertullian präzise konstatieren konnte[33], in den Fragmenten durch explizite Polemik erkennbar gemacht wird. Schließlich gibt es durchaus auch Gemeinsamkeiten zwischen beiden Theologen: Die Engel, die nach Valentins erstem Fragment den Menschen schufen[34], sind so unwissend wie der Schöpfergott bei Marcion.[35]

Wir können trotz dieses sehr vorläufigen analytischen Befundes unseren ersten Abschnitt mit einer entsprechend vorläufigen conclusio abschließen: Es ist nicht ausreichend, Marcion und Valentin nur im Blick auf ihr zeitweiliges gemeinsames Wirken als Lehrer im Rahmen der stadtrömischen Christengemeinden nebeneinander zu stellen, wie dies zuletzt Gerd Lüdemann vor einer ganzen Reihe von Jahren in einem Aufsatz „Zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom" tat.[36] Man muß vielmehr – und zwar wesentlich gründlicher, als ich dies in meiner Dissertation getan habe – die Fragmente Valentins auf inhaltliche Spuren dieser Zeitgenossenschaft untersuchen. Wenn uns unser vorläufiger Befund nicht täuscht, zeigt allerdings eine solche Analyse der Texte Valentins, daß die spezifische Theologie Marcions für die Ausbildung und Gestalt der Theologie Valentins keinesfalls prägend war. Wohl finden sich Anspielungen, aber prägend war die Auseinandersetzung nicht – und dieser Befund gilt völlig unabhängig von der Frage, ob man Valentins Lehren nach Preuschen, Quispel oder Sagnard oder wem auch immer rekonstruiert. Damit kommen wir zu einem zweiten Abschnitt.

## 2. Ptolemäus, Heracleon und Marcion

Schon in der zweiten Generation valentinianischer Lehrer nach Valentin verändert sich das Bild vollkommen. Wir konzentrieren uns im folgenden auf *Ptolemäus* und gehen auf *Heracleon* nur kurz ein.

Wenn man den einzigen *Ptolemäus* eindeutig zugeschriebenen Text zur Hand nimmt, seinen bei Epiphanius erhaltenen Brief an die römische Matrone Flora[37],

33 Tert., praescr. 38,7-10 (CChr.SL 1, 219,20-29 REFOULÉ); vgl. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 196f.

34 Valentin, frgm. 1 = Clem. Alex., str. II 36,2-4 (GCS Clemens Alexandrinus II, 132,6-16 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU); zur Schöpfung durch Engel vgl. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 18-38.

35 Tert., Marc. II 28,1 (CChr.SL 1, 507,26 KROYMANN); weitere Belege bei HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 269f., zur Interpretation des Gesamtzusammenhangs MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 24f., und Barbara ALAND, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, (420-447) 430f.

36 Gerd LÜDEMANN, Zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom, ZNW 70, 1979, (86-114) 86-97.

37 Epiph., pan. XXXIII 3,1-7,10 (GCS Epiphanius I, 450,16-457,21 HOLL); zuletzt ediert in: Ptolémée. Lettre à Flora. Analyse, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index par Gilles

wird die gewandelte Situation sofort deutlich. Denn hier wird in der literarischen Form einer dihaeretischen εἰσαγωγή und unter Beachtung der entsprechenden Stilgesetze ein Zentralproblem der Theologie Marcions verhandelt, die Frage nach dem alttestamentlichen Gesetz. Wenn man die zweifache dreiteilige Dihaerese des Gesetzes, die in dem Lehrschreiben an Flora von Ptolemäus ausgeführt und begründet wird, näher analysiert, wird schnell deutlich, inwiefern die Position des Ptolemäus gegen Marcion gerichtet ist. Da mein Hamburger Kollege Winrich Löhr diesem Thema zwei erhellende Aufsätze gewidmet hat, kann ich es bei einem kurzen Verweis auf diese Arbeiten belassen.[38] Es dürfte nämlich auch ohne viele Worte klar sein, daß Ptolemäus seine eigene Ansicht über das alttestamentliche Gesetz in deutlicher Absetzung gegenüber der Position Marcions formuliert, die er dazu noch kräftig verzeichnet: ἀπρονοήτων δέ ἐστιν ἀνθρώπων <τοῦτο>, „so etwas ist die Ansicht von unvernünftigen Leuten“, heißt es gleich zu Beginn des Briefes.[39]

Wichtiger für unsere Zusammenhänge und in der Literatur auch weniger beachtet ist, daß Ptolemäus zu Beginn seines Lehrschreibens auch gleich signalisiert, daß eine Besinnung über das Gesetz automatisch immer auch mit einer Untersuchung über die obersten Prinzipien verbunden sein muß, Prinzipientheorie und Gesetzestheologie also unmittelbar verbunden sind. Die gegen Marcions Unvernünftigkeiten gerichtete Passage zu Beginn richtet sich also auch gegen die marcionitische Prinzipientheorie. Ptolemäus setzt gegen die beiden klar gegeneinander profilierten Prinzipien Marcions am Schluß des Lehrschreibens eine ebenso komplizierte wie experimentelle Drei-Prinzipienlehre. In einer sorgfältigen Ringkomposition, die durch ein und dieselbe Platon-Passage verklammert wird, werden drei Instanzen unterschieden: der vollkommene Gott und Vater als das oberste Prinzip[40], der Demiurg und Schöpfer des Alls, der zugleich der „Erlöser“ ist, und schließlich der „Widersacher, der verderbenstiftende Teufel“.[41] Die – prinzipientheoretisch gesehen – eigentliche systematische Leistung des Lehrschreibens ist nun, daß Ptolemäus den zweiten Gott auf einer „mittleren Ebene“ ansiedelt und sich dazu einer Figur der zeitgenössi-

QUISPEL (SC 24[bis]), Paris 1966, dort auch eine Bibliographie der voraufgehenden Editionen (p. 47). Zur Textkritik vgl. auch meine Bemerkungen in: MARKSCHIES, New Research (s. Anm. 11), 240-247. Wir benötigen eine neue Textausgabe.

38 Winrich A. LÖHR, Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS für Ernst Dassmann, hg. v. Georg SCHÖLLGEN und Clemens SCHOLTEN, JAC.E 23, Münster 1996, 77-95, sowie DERS., La doctrine de Dieu dans la lettre à Flora de Ptolémée, RHPR 75, 1995, 177-191, und DERS., Art. Ptolemäus, in: TRE 27, Berlin/New York 1997, 699-702. Hinweisen möchte ich auch auf: Almut RÜTTEN, Der Brief des Ptolemaeus an Flora. Ein Beispiel altkirchlicher Gesetzesauslegung in Auseinandersetzung mit Marcion, in: Christlicher Glaube und religiöse Bildung. Frau Prof. Dr. Friedel Kriechbaum zum 60. Geburtstag am 13. August 1995, hg. v. Hermann DEUSER und Gerhard SCHMALENBERG, GSTR 11, Gießen 1995, 53-74.

39 Epiph., pan. XXXIII 3,6, mit einer Konjektur HARNACKs (p. 451,17f. HOLL/52 QUISPEL).

40 Epiph., pan. XXXIII 7,3-5 (p. 456,16-27 HOLL/68 QUISPEL).

41 Epiph., pan. XXXIII 3,2 (p. 451,3 HOLL/50 QUISPEL).

schen philosophischen Gotteslehre bedient, wie ich an anderer Stelle ausführlicher nachgewiesen habe.[42] Ich möchte nun die These vertreten, daß diese Differenzierungsleistung des Ptolemäus ohne die klare Alternative Marcions zwischen zwei Göttern nicht denkbar gewesen wäre. Mit anderen Worten: Es war offenbar die Dissoziation von zwei Göttern bei Marcion, die Ptolemäus, wie sein Lehrschreiben an Flora zeigt, wesentlich mit herausgefordert hat, in Anlehnung an zeitgenössische philosophische Lösungen seine „mittlere Figur" einzuführen und damit einen wesentlichen Schritt auf dem Wege zu einer energischen Differenzierung göttlicher Teilaspekte in den voll entwickelten valentinianischen Systemen zu gehen. Denn die mittlere Gottheit besitzt als gewordene Gottheit ebenso wie die nachgeordneten göttlichen Figuren im entfalteten valentinianischen System nur eine unvollkommenere, geringere Gottheit und also eine unvollkommenere, geringere Gerechtigkeit.[43] Ptolemäus akzeptiert also auch die Differenzierung zwischen „Güte" und „Gerechtigkeit", die Marcion mit der Rede von einem „guten" und einem „gerechten Gott" eingeführt hat (bzw. auf die hin seine Lehre begrifflich systematisiert wurde)[44], nicht.

Für *Heracleon*, dem wir uns nun kurz zuwenden wollen, bot ein ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar zum Johannesevangelium eher weniger Gelegenheiten, sich mit Marcion auseinanderzusetzen. Trotzdem lassen sich in den erhaltenen Fragmenten dieses Kommentars noch allerlei Spuren antimarcionitischer Polemik identifizieren, wie jüngst die gründliche Untersuchung dieser Texte durch Ansgar Wucherpfennig gezeigt hat: Der Versuch Heracleons, die Wendung πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο aus dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,3) zu erklären, war letztlich durch Marcions Polemik gegen diesen Vers motiviert, wie sie Irenäus referiert: „Nach Markion jedoch und denen, die ihm gleichen, ist weder ‚die Welt durch ihn geschaffen', noch ‚kam er in das Seine', sondern ein Fremdes"[45]. Heracleon dagegen erklärt das πάντα, wie es dem Brauch antiker Exegese entspricht, aus dem Kontext als „Kosmos" – und damit streng antimarcionitisch: καὶ ὁ κόσμος δι'

42 Vgl. die Argumentation und Belege bei MARKSCHIES, New Research (s. Anm. 11), 241 mit n. 69-71, und die Verweise auf Numenius und den Timaeus-Kommentar des Porphyrius bei LÖHR, La doctrine de dieu (s. Anm. 38), 186. – Für den allgemeinen philosophischen Hintergrund vgl. die klar systematisierende Darstellung bei Jaap MANSFELD, Bad World and Demiurge. A ‚Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo, in: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to G. Quispel on the Occasion of his 65th Birthday, ed. by Roelof VAN DEN BROEK and Maarten J. VERMASEREN, EPRO 91, Leiden 1981, 261-314. Gänzlich abweichend interpretiert SAGNARD, La gnose valentinienne (s. Anm. 3), 478f.

43 Epiph., pan. XXXIII 7,5f. (p. 456,22-457,4 HOLL/70 QUISPEL).

44 Darüber ausführlich Ekkehard MÜHLENBERG, Marcion's Jealous God, in: Disciplina Nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans, ed. by Donald F. WINSLOW, PatMS 6, Philadelphia 1979, (93-113 u. 204f.) 95-100.

45 Iren., haer. III 11,2 (144,42-45 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

αὐτοῦ ἐγένετο (Joh 1,10).[46] „Heracleons Auslegung von Joh 1,3 ist eine Auseinandersetzung mit Schöpfungsvorstellungen Markions“[47]. Weiter: Das dreistufige Offenbarungsmodell, das Heracleon in seiner Auslegung von Joh 1,21-23 entwickelte[48] und mit dessen Hilfe er die alttestamentlichen Schriften als „Widerhall“ (ἦχος) des Logos würdigte, ist direkt gegen Marcions Zurückweisung der Offenbarungsqualität dieser Bücher gerichtet.[49]

Auch aus der Polemik des Origenes in seiner eigenen Kommentierung des vierten Evangeliums wird deutlich, daß der Erzketzer bei bestimmten theologischen Topoi immer im Blick war, wie ein abschließendes Beispiel deutlich machen kann: So verdächtigt Origenes Heracleon wegen seiner Interpretation des ὑμεῖς in der Geschichte von der Samaritanerin am Brunnen (Joh 4,22: ὑμεῖς προσκυνεῖτε, ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν, ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν 'Ιουδαίων ἐστίν) des Marcionitismus. Heracleon hatte nach Origenes das „ihr“, das sich dem Literalsinn nach offenkundig auf die Samaritaner bezieht, auf die „Juden und die Heiden“ bezogen – Jean-Michel Poffet spricht sehr präzise von einer „Enthistorisierung“ bei der Auslegung der biblischen Geschichte.[50] Origenes streicht im Gegenzug einen Satz des Evangelisten heraus, für dessen Auslegung Heracleon viel Mühe aufwenden muß – ἡ σωτηρία ἐκ τῶν 'Ιουδαίων ἐστίν[51], – und erklärt abschließend: „Ich verstehe nicht, warum die Heterodoxen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Vater der Juden, leugnen“[52]. Es wird an dieser Stelle deutlich, daß trotz aller pointierten Absetzung valentinianischer Denker von Marcions Theologie, wie wir sie bei Ptolemäus beobachtet haben, natürlich Gemeinsamkeiten blieben. Um aber

46 Orig., comm. in Io. II 14,100-103 (GCS Origenes IV, 70,3-71,2 PREUSCHEN = Heracleon, frgm. 1 BROOKE); vgl. dazu WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (s. Anm. 13), 110-119. Auch Antonio ORBE hatte das Fragment schon antimarcionitisch interpretiert: DERS., En los albores de la exegesis Iohannea (Ioh. I,3), AnGr 65 (SFT, sectio A, 11) = Estudios Valentinianos II, Rom 1955, 83.

47 WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (s. Anm. 13), 156.

48 Orig., comm. in Io. VI 20,108 (GCS Origenes IV, 128,31-129,3 PREUSCHEN = Heracleon, frgm. 5 BROOKE).

49 So auch WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (s. Anm. 13), 231.

50 Orig., comm. in Io. XIII 17,102 (GCS Origenes III, 241,5f. PREUSCHEN); zur Auslegung Heracleons Jean-Michel POFFET, La méthode exégetique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jn 4. Jésus, la Samaritaine et les Samaritains, Parad. 28, Fribourg 1985, 47f. (Zitat p. 47), und Barbara ALAND, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?, in: Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, NHS 8, Leiden 1977, (148-181) 165.

51 Vgl. jetzt die Interpretation bei WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (s. Anm. 13), 276: „Jedoch ist Herakleons Haltung im Vergleich zu Markion [...] eine Vermittlungslösung“. – Zum Antimarcionitismus der Prinzipientheorie Heracleons ebd. 396f.

52 Heracleon, frgm. 21 = Orig., comm. in Io. XIII 17,106 (p. 241,27-30 PREUSCHEN); zur Auslegung des Origenes POFFET, La méthode exégetique d'Héracléon et d'Origène (s. Anm. 50), 186f.

beurteilen zu können, ob die valentinianische Bibelauslegung durch Marcion provoziert wurde, müßten wir einen vergleichenden Blick auf die Paulusauslegung werfen. Das kann hier nicht geschehen. Damit bleibt für einen dritten und letzten Abschnitt die Frage, ob man wie für die Prinzipientheorie des Ptolemäus auch für die großen klassischen Systeme des Valentinianismus sagen kann, daß sie wesentlich durch einen antimarcionitischen Impuls geformt und zusammengehalten werden.

## 3. Die Valentinianer und Marcion

Irenäus gibt in seinem antihäretischen Werk Positionen eines ἐπιφανὴς διδάσκαλος, eines „berühmten Lehrers“, wieder. Mit diesem Referat möchte ich meinen Durchgang durch die klassischen großen Systeme der valentinianischen Gnosis beginnen, die uns vor allem Irenäus, Hippolyt und Epiphanius überliefern. Daß Irenäus seine Zitate vermutlich aus einer Schrift des Magiers Markus entnahm, spielt für unsere Fragestellung im Augenblick keine Rolle. Jenes Referat macht nämlich besser als viele andere valentinianische Systementwürfe, die die genannten Kirchenväter überliefern, ein grundsätzliches Anliegen dieser Spielart von Gnosis deutlich, das dezidierte Interesse der valentinianischen Gnosis an der *Einheit* Gottes in der Fülle seiner Teilaspekte. Wohl haben viele antike christliche Theologen und neuzeitliche Forscher, die Systeme dieses gnostischen Typs nacherzählt haben, das Interesse der Valentinianer an der Einheit ihres Gottes unterschlagen. Aber die Texte erlauben es noch deutlich, diesen valentinianischen Impetus klar zu rekonstruieren. Besonders leicht deutlich wird das am erwähnten Referat des „berühmten Lehrers“ bei Irenäus: Der Lehrer nennt den obersten, schlechterdings transzendenten Gott, der anderswo im Valentinianismus Uranfang, Urvater und Abgrund heißt, μονότης, zu deutsch „Einheit“ oder „Einzigkeit“. Wenn dann aber mit der „Einheit“ eine ἑνότης, also nochmals eine „Einheit“, existiert, und diese gemeinsam als Anfang von allem eine μονάς, also wieder eine „Einheit“, hervorbringen[53], dann wird durch die Sprachspielerei mit den verschiedenen griechischen Begriffen für „Einheit“ deutlich, daß in diesem System kein polytheistischer „Götterschwarm“[54] verkündigt wird, sondern ein striktes Bekenntnis zur *Einheit* Gottes die Voraussetzung aller Theorien über die Entfaltung des Göttlichen in seine „Ewigkeiten“, also in seine Teilaspekte,

---

53 Iren., haer. I 11,3 (SC 264, 172,44-174,56); vgl. Epiph., pan. XXXII 5,4-6 (GCS Epiphanius I, 445,6-15); zur Identifikation des „berühmten Lehrers“ vgl. den Kommentar, SC 263, Paris 1979, 232, und Niclas FÖRSTER, Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar, WUNT 114, Tübingen 1999, 14f. Ausführlich kommentiert ist unsere Passage bei Förster ebd., 295-312. Adolf HARNACK, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, 62f., votierte für Heracleon.

54 Tert., Prax. I 5,1 (CChr.SL 1, 446,13-16 KROYMANN); vgl. dazu MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 385.

ist. Wir brauchen jetzt nicht die spannende Frage zu vertiefen, wie sich diese Passage zu antiken mathematischen Theorien über die μονάς verhält, wie man sie beispielsweise in der Iamblich zugeschriebenen Schrift „Theologumena arithmeticae" niedergelegt findet, in der ebenfalls eine Vervielfachung der μονάς angenommen wird, bei der die vervielfachten Teile doch der Form nach dieselbe μονάς bleiben, aber in quantitativer Hinsicht eigene Monaden werden.[55] Wichtig ist nur, daß dieser „berühmte" valentinianische Lehrer sowohl die Einheit Gottes betonen als auch eine möglichst differenzierte und mythologisch gefaßte Beschreibung der Teilaspekte Gottes vorlegen wollte. Er verwendete dazu Theorien, wie sie beispielsweise für Zeitgenossen wie den Mathematiker Nicomachus von Gerasa[56] oder den Neupythagoräer Moderatus von Gades[57] charakteristisch waren und durchaus als Auslegung der ersten drei Hypothesen des platonischen „Parmenides" begriffen werden konnten.[58]

Diese durchgängige Betonung der *Einheit* Gottes prägt nun die verschiedensten valentinianischen Systementwürfe, wie einige wenige Belege illustrieren mögen: Da ist zum einen die explizite Verwendung des Begriffs μονάς, wie sie sich zu Beginn des großen Valentinianer-Referates bei Hippolyt[59] oder auch in der sogenannten „valentinianischen Abhandlung" aus Nag Hammadi[60] findet. Da ist zum anderen aber die ganze Reihe der Namen der Ewigkeiten Gottes und ihre symbolischen Zahlen: Wenn Ewigkeiten Gottes exakt diejenigen Bezeichnungen tragen, die im Johannesevangelium der eine Logos Gottes trägt – μονογενής, ἀλήθεια, λόγος, ζωή –, oder einfach nur traditionelle philosophische Gottesprädikate – αὐτοφυής, ἀγήρατος, ἀκίνητος –, dann braucht es eigentlich nicht noch eine Ewigkeit namens ἕνωσις und eines zweiten μονογενής, damit wir verstehen, daß hier auf mythologischer Ebene unter Verwendung eines Zeitstrahls nacherzählt wird, was ohne alle

55 Iamb., theol. arith. 1 (BiTeu 1,4-3,1 DE FALCO). Die Synonymität der Begriffe für „Einheit" betont auch FÖRSTER, Marcus Magus (s. Anm. 53), 299, der auf Philo, quaest. in Gn. IV 110 zu Gen 24,22 (LCL 395 MARCUS), und weitere antike Abhandlungen hinweist. Von der μονότης τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος spricht für den εἷς θεός auch Jamblich: myst. 8,2 (CUFr 195,9 DES PLACES).

56 Iamb., theol. arith. 1 (BiTeu 1,4-3,1 DE FALCO): καὶ ὅτι τὸν θεόν φησιν ὁ Νικόμαχος τῇ μονάδι ἐφαρμόζειν; vgl. Wolfgang HAASE, Untersuchungen zu Nikomachos von Gerasa, Diss. phil. (masch.), Tübingen 1982, passim.

57 Vgl. das Fragment aus περὶ ὕλης des Porphyrius bei Simpl., comm. in Arist. phys. I 7 191 a 7 (CAG IX, 230,35-231,4 DIELS = Porphyrius, frgm. 236F bei Andrew SMITH, BiTeu, 1993, p. 255-257; teilweise deutsche Übersetzung bei FÖRSTER, Marcus Magus [s. Anm. 53], 305), und die knappen Bemerkungen bei Michael FREDE, Art. Moderatos, DNP VIII, Stuttgart/Weimar 2000, 314f., sowie John DILLON, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977, 344-351.

58 Eric R. DODDS, The *Parmenides* of Plato and the Origen of the Neoplatonic „One", CQ 22, 1928, 129-142.

59 Hipp., ref. VI 29,2 (PTS 25, 237,8 MARCOVICH); vgl. ebd. 29,5 (238,24).

60 ExpVal NHC XI,2 p. 22,20-27 (NHS 28, 106f. PAGELS/TURNER mit Kommentar auf p. 154).

Zeit in dem einen Gott selbst ist und die Einheit[61] seiner Fülle, sein πλήρωμα, bildet. Man könnte diese Interpretation der valentinianischen Lehre von den „Aionen", von den „Ewigkeiten" – der Fachterminus „Idee" fällt hier ebensowenig wie bei den meisten christlichen Schriftstellern der Antike[62] –, erhärten, wenn man die verschiedenen Christusfiguren auf den diversen Ebenen des Systems studieren würde; wir brauchen dies jetzt nicht zu tun.[63]

Die Zusammengehörigkeit der göttlichen Instanzen als einer göttlichen Monade prägt die allermeisten valentinianischen Systeme mehr oder weniger deutlich. Sie brachte auch der römische Presbyter *Florinus* zum Ausdruck, wenn er „drei eng verbundene Götter" gelehrt haben sollte, die *gemeinsam* „die Schöpfung insgesamt schufen", wie es jedenfalls in der Weltgeschichte des Agapius von Hierapolis/Mabbug heißt.[64] Denn auch durch diese späte arabische Quelle des 10. Jahrhunderts scheint, wie Anton Baumstark vor vielen Jahrzehnten gezeigt hat, eine valentinianische Trias durch: Die erste Emanation des „Vorvaters" (Προπάτωρ) wird eben als Νοῦς, Μονογενής oder Πατήρ bezeichnet.[65]

---

61 Clem. Alex., exc. Thdt. 32,1: ἐν πληρώματι οὖν, ἑνότητος οὔσης, ἕκαστος τῶν αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα [...] (SaD 1, 62,334f. CASEY/SC 23, 128 SAGNARD); vgl. die mythologische Erzählung über die Einheit der „Ewigkeiten" Iren., haer. I 2,6 (SC 264, 46,86-48,105/46,223-48,244 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

62 So Matthias BALTES, Art. Idee (Ideenlehre), in: RAC XVII, Stuttgart 1996, (213-246) 245.

63 Vgl. meine Bemerkungen in MARKSCHIES, Art. Valentinos, Valentinianismus, in: LThK[3] 10, Freiburg 2001, (518-520) 519: „Das System ist auf allen Ebenen durch eine Tendenz zur extremen Differenzierung der damals bereits traditionellen Grundelemente christlicher Theol[ogie] geprägt: Dem ‚Christus' genannten Aion, der vom ‚Monogenes' stammt, entspricht auf der Ebene der Materie ein ‚Paraklet/Soter', der ebenso als Schöpfer tätig ist wie ein davon unterschiedener ‚Demiurg'. Der von den Valentinianern intendierte Plausibilitätsgewinn dieser radikalen Differenzierungen gegenüber anderen zeitgenössischen christlichen Theol[ogien] wie der Logostheol[ogie] der Apologeten oder der dualistischen Gotteslehre Markions ist bislang noch zu wenig wahrgenommen worden". – Es ist hier nicht genügend Raum, die Entwicklung innerhalb der valentinianischen Schule der innerhalb der Kirche Marcions gegenüberzustellen: So verändert sich die Christologie Marcions bei Apelles in genau umgekehrter Richtung wie bei der zunehmenden Ausdifferenzierung der valentinianischen Systeme: Der eine distanziert sich vom Doketismus, die anderen führen ihn eher ein.

64 PO 7, 516f. nach der Übersetzung von BAUMSTARK, Lehre (s. Anm. 19), 307f. – Ganz analog die Übersetzung bei Friedrich FLIEDNER, Die ketzergeschichtlichen Angaben des Agapius und das System des Presbyters Florinus, Diss. theol. (masch.), Münster 1935, 171. Kritische Einwände gegen den Quellenwert des Agapius finden sich bei Winrich A. LÖHR, Rez. Förster, JAC 43, 2000, (218-221) 219: „Schließlich kann man versuchen, die Florinusdoxographie bei Agapius als eine weitere heilsgeschichtliche Variante zu den Marcus und Marcion zugeschriebenen Versionen zu interpretieren". Wir können die Frage nach dem Quellenwert des Agapius hier selbstverständlich nicht vertiefen; sie ist allerdings für unsere Ausführungen auch nur von nachgeordneter Bedeutung.

65 BAUMSTARK, Lehre (s. Anm. 19), 315. Die Einwände bei FLIEDNER, Die ketzergeschichtlichen Angaben (s. Anm. 64), 176 („Das Florinussystem des Agapius enthält [...] keinerlei spezifisch valentinianische Elemente"), überzeugen nicht. Fliedner lokalisiert den Autor, auf den sich Agapius bezieht („Pseudoflorinus"), in Syrien und nennt ihn wegen bestimmter

Ich breche an dieser Stelle den Durchgang durch die valentinianischen Systeme ab und merke nur knapp an, daß sich bereits von hier auch die oft verhandelte Frage, ob an der Spitze des valentinianischen Systems ursprünglich nun ein Ehepaar von Ewigkeiten oder eine Monade stand, sehr einfach lösen läßt, ohne daß ich dies nun ausführlicher belegen kann.[66] Wichtiger scheint mir, daß auch Irenäus von Lyon und Epiphanius von Salamis indirekt den monistischen Grundzug der valentinianischen Systeme bestätigen. Beide machen in polemischer Absicht darauf aufmerksam, daß – so Irenäus – die vielen Namen für göttliche Instanzen in den Systemen eigentlich nur „Bezeichnungen und Namen für ein und denselben" seien.[67] Sie wollten entweder nicht verstehen oder wußten tatsächlich nicht, daß eben dies in mythischer Redeform auszudrücken ein zentrales Anliegen nahezu aller Systeme der valentinianischen „Gnosis" war. Im Gegenteil, Irenäus rückt in seiner leider verlorenen Polemik gegen den römischen Presbyter Florinus die Valentinianer in die Nähe Marcions und seiner Rede von einem Schöpfergott, wie der erhaltene Titel bezeugt: Πρὸς Φλωρῖνον περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν.[68] Ähnliches könnte man auch für Clemens von Alexandrien zeigen[69], beispielsweise an seiner zornigen Polemik in den „Excerpta ex Theodoto" gegen die valentinianische Aufspaltung der Christusfiguren, die in Wahrheit ja wohl doch auch nur eine Differenzierung zusammengehöriger Dinge ist, deren Einheit schon durch die Namen sichtbar gemacht wird: ὁ δὲ αὐτός ἐστι ruft Clemens vielleicht gerade deswegen aus.[70]

Könnte man nun nicht als *eine* Wurzel für das dezidierte valentinianische Interesse an der Einheit Gottes, das diese Systeme bei allem Interesse an der Differenzierung göttlicher Teilaspekte prägt, auch hier wieder einen gegen Marcion gerichteten polemischen Impuls annehmen? Wenn ich recht sehe, fehlen explizite polemische Anspielungen auf Marcion in den erhaltenen valentinianischen Systemreferaten. Das ist aber auch nicht verwunderlich: Einerseits entsprach es seit Platon nicht den Baugesetzen einer mythologischen Einkleidung der Prinzipientheorie, explizite Aus-

Parallelen zu den Pseudo-Clementinen „häretischer Judenchrist". Ich werde auf die Frage an anderer Stelle zurückkommen. – Hier könnte eine Diskussion über die Trias im „Evangelium Veritatis" aus Nag Hammadi angeschlossen werden: NHC I,3 p. 24,6-9. Zum Monismus im Gottesbild dieses Textes MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 352.

66 Vgl. Hipp., ref. VI 29,3 (PTS 25, 237,10-16). Ähnlich votieren für eine Priorität des monistischen Zuges Antonio ORBE, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, AnGr 99 (SFT, sectio A, 17) = Estudios Valentinianos I/1, Rom 1958, 204-285, oder Mark J. EDWARDS, Gnostics and Valentinians in the Church Fathers, JThS 40, 1989, (26-47) 41; anders SAGNARD, La gnose valentinienne (s. Anm. 3), 359. 363-365. 481f.; STRUTWOLF, Gnosis als System (s. Anm. 32), 30f. und bes. 37-39.

67 Iren., haer. II 35,3 (SC 294, 362,27-29 ROUSSEAU/DOUTRELEAU), und Epiph., pan. XXVI 10,11 (GCS Epiphanius I, 288,21f. HOLL) und XL 5,9 (II, 86,9-11 HOLL/DUMMER).

68 Eus., h.e. V 20,1 (GCS Eusebius II/1, 480,18-20 SCHWARTZ).

69 Vgl. Clem. Alex., str. IV 2,2 (GCS Clemens Alexandrinus II, 248,23-25 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU), und MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (s. Anm. 6), 121f. bzw. 184f.

70 Clem. Alex., exc. Thdt. 7,3; vgl. 8,1 (SaD 1, 44,74 bzw. 46,80 CASEY = SC 23, 70.72 SAGNARD).

einandersetzungen mit anderen Richtungen, gar noch unter Nennung von Namen, dort zu integrieren. Zum anderen hatten die antiken christlichen Häresiologen kein Interesse, den Valentinianismus als Bundesgenossen im Kampf gegen die zwei Götter Marcions vorzuführen. An einer einzigen Stelle haben wir noch eine Nachricht darüber, daß bei den Valentinianern über die Prinzipientheorie gestritten wurde[71], während Auseinandersetzungen über die Prinzipientheorie in der Kirche Marcions wesentlich breiter belegt sind, das einschlägige Stichwort lautet τρεῖς ἀρχαί.[72]

Gegenwärtig wird die „valentinianische Gnosis“ gern – mit explizitem Bezug auf die häresiologische Grundthese des Irenäus – als „Reform“ eines klassischen gnostischen Systems interpretiert, und die Gnosis-Konferenz von Yale 1978 hat erheblich dazu beigetragen, dieses uralte Modell trotz aller Kritik daran erneut zu popularisieren.[73] Ob nicht der gegen Marcion gerichtete Impuls eine viel größere Bedeutung für Entstehung und Ausgestaltung der valentinianischen Systeme hatte? Diese schwer beantwortbare Frage bringt uns auf eine Schlußüberlegung.

## 4. Schluß

Die antiken christlichen Häresiologen haben Marcion – um es in unserem Rahmen abgekürzt zu sagen – in die eine oder andere Beziehung zu Cerdo gesetzt.[74] Dadurch ist für eine Geschichte gnostischer Systeme die Frage aufgeworfen, ob nicht eine Konzeption von zwei Göttern ursprünglich in Syrien aufgekommen ist und über Cerdo an Marcion vermittelt wurde – den schwammigen Begriff „Dualismus“ möchte ich hier lieber vermeiden.[75] So, im Sinne einer Traditionsgeschichte der Lehre Marcions, könnte man jedenfalls das entsprechende, stark schablonenhafte,

---

71 Hipp., ref. IV 29,3 (PTS 25, 237,10-16 MARCOVICH).

72 Vgl. die Nachweise, die Karl HOLL zu der Debatte über τρεῖς ἀρχαί für Epiph., pan. XLII 3,1 gibt: GCS Epiphanius II, 97 App.

73 Zuletzt vgl. Alastair H. B. LOGAN, Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism, Edinburgh 1996, XIII-XXI. 54f.

74 HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 31*-39* (Abdruck aller Quellentexte), und Gerhard MAY, Markion und der Gnostiker Kerdon, in: Evangelischer Glaube und Geschichte. Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag, hg. v. Alfred RADDATZ und Kurt LÜTHI, Reformiertes Kirchenblatt. Aktuelle Reihe 26, Wien 1984, 233-246.

75 Vgl. aber die kritischen Bemerkungen von John J. GUNTHER, Syrian Christian Dualism, VigChr 25, 1971, (81-93) 89f., zu einem möglichen Einfluß von Saturninus/Satornil bzw. Menander und seinem Hinweis auf „opposition to this dualism, as reflected in Ignatius, 3 Cor., Epistle of the Apostles and the Didascalia“ (ebd. 90). In ganz anderer Richtung argumentiert Carsten COLPE dafür, „daß es marcionitische Positionen, unter Berücksichtigung paulinischen Denkens, schon vor dem Auftreten Marcions, eventuell schon im 1. Jahrhundert, gab“: DERS., Marcion, das Christentum ohne Gesetz und die Gesetze der Völker, in: Torah – Nomos – Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum, hg. v. Gesine PALMER, Berlin 1999, (18-51) 25.

knappe Referat über Cerdo bei Irenäus lesen, und so ist die Entwicklung ja auch immer wieder interpretiert worden. Allerdings hat Gerhard May schon vor einigen Jahren mit Harnack die Frage gestellt, ob eben aus der Tatsache der starken Schematisierung nicht gefolgert werden müsse, daß Irenäus seine mangelnden Kenntnisse über Cerdo dadurch verbarg, daß er seine zweifellos vorhandenen Informationen über Marcion extrapolierte[76] und Cerdo nach seinem Bild von Marcion stilisierte. Wenn man mit May auch noch den Quellenwert des knappen Cerdo-Referates bei Epiphanius[77] gen Null tendieren läßt, bricht die These eines „syrischen Dualismus", der über Marcion weitergewirkt hat, weitgehend in sich zusammen. Wenn dem so wäre – die unsichere Quellenlage gestattet uns kaum mehr als begründete Hypothesen –, dann müßte man das valentinianische Bemühen um die Bewahrung der Einheit Gottes bei aller Differenzierung im Gottesbild um so mehr als ein gegen Marcion gerichtetes Konzept interpretieren. Damit würde aber Marcion für die Ausbildung dessen, was wir als „Gnosis" bezeichnen, eine wesentlich zentralere Rolle zukommen, als man das bisher wahrgenommen hat. Harnacks alte Sätze von der „numerischen und sachlichen Inferiorität" der Gnosis[78], die schon seinen zeitgenössischen Rezensenten als gewagt erschienen[79], gewönnen so einen neuen, aber nicht minder aufregenden Sinn. Marcion hätte keine dualistische Gnosis zur Voraussetzung, sondern große gnostische Systeme würden vielmehr auf seinen Entwurf mit ihren Lehrbildungen erst reagieren. Mindestens die valentinianische Gnosis und die Entwicklung ihrer Systeme können ein gutes Stück weit als gegen Marcion gerichtetes Konzept begriffen werden. Wie weit man mit einer solchen Erklärung für die ganze Bewegung der sogenannten „Gnosis" kommt, hängt nicht zuletzt davon ab, welche Bausteine überhaupt noch übrig bleiben, wenn man die Referate der frühen Häresiologen so kritisch analysiert, wie May und vor ihm Harnack das für Cerdo vorgeführt haben.

Daß unsere Interpretation der monistischen Grundrichtung christlicher Gnosis als einer gegen Marcion gerichteten Theologie nicht vollkommen am Quellenbefund vorbeigehen kann, zeigt sich, wenn wir abschließend auf das gnostische System blicken, in dem die Zwei-Götterlehre als schroffer Dualismus wieder explizit zu Ehren kommt, wenngleich in einer ganz und gar anderen Form als bei

---

76 Iren., haer. I 27,1 (SC 264, 348,1-8 ROUSSEAU/DOUTRELEAU); zur Charakterisierung MAY, Markion (s. Anm. 74), 236f., und zum Quellenwert schon HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 35*-37*.

77 Epiph., pan. XLI 1,1 (GCS Epiphanius II, 90,8-93,20 HOLL/DUMMER); vgl. dazu MAY, Markion (s. Anm. 74), 241f., und dessen Schluß: „Wir müssen uns mit der Vorstellung begnügen, daß nach einer ziemlich alten Tradition Markion in Rom mit Kerdon in Kontakt stand. [...] Welche Gedanken Kerdon möglicherweise Markion vermittelt hat, ist aus den Quellen erst recht nicht zu erfahren. Hierüber sind nur Hypothesen möglich" (ebd., 244f.).

78 HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 213 Anm. 1.

79 Hans VON SODEN, A. v. Harnacks Marcion, ZKG 40, 1922, (191-205) 193.

Marcion[80]: In den koptischen „Kephalaia des Lehrers“ wird nicht nur festgehalten, daß die beiden Prinzipien Manis „nicht auseinander entstanden sind und [...] nicht aus Einem hervorgekommen“, und also ein unhintergehbarer Prinzipiendualismus gelehrt[81], sondern Marcion auch als ein „wahrhaft Gerechter, der zum Reich gehört“, bezeichnet.[82] Und bereits Harnack hat auf eine zweite Erwähnung Marcions in einem mittelpersischen manichäischen Turfan-Text hingewiesen: Hier ist vom „Gott des Markion“ die Rede, ohne daß wir aufgrund von philologischen Schwierigkeiten Näheres sagen könnten.[83]

Es wäre schon viel gewonnen, wenn es uns in den nächsten Jahren gelänge, nicht nur für den Manichäismus eine Art Inventar der impliziten und expliziten kritischen wie positiven Bezüge auf Marcion zusammenzustellen. Meine These ist, daß wir dann die ganze sogenannte „Gnosis“ besser verstehen würden. Ich hoffe, sie wenigstens für den Valentinianismus ansatzweise plausibel gemacht zu haben.

---

80 So schon HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 97, ausführlicher in einer streng kritischen Diskussion gegenteiliger Thesen von Wilhelm BOUSSET (ebd. 436*-440*).

81 Kephalaia 3 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Bd. 1: Kephalaia, hg. v. Hans Jakob POLOTSKY, Stuttgart 1940, p. 23,2f.).

82 So Kephalaia 1 (p. 13,30) in der Interpretation von POLOTSKY; vgl. Alexander BÖHLIG, Christliche Wurzeln im Manichäismus, in: DERS., Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte, AGSU 6, Leiden 1968, (202-221) 208-210, und DERS., Zum Selbstverständnis des Manichäismus, in: A Green Leaf. Papers in Honour of Jes P. Asmussen, Hommages et opera minora 12, Leiden 1988, (317-338) 323. – Eine abweichende Interpretation der Stelle hat freilich Kurt RUDOLPH vertreten: DERS., Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung, in: Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris 1974, (471-486) 484. Zur Beziehung Manis auf Marcion vgl. auch Eugen ROSE, Die manichäische Christologie, Studies in Oriental Religions 5, Wiesbaden 1979, 32f.74.

83 HARNACK, Marcion (s. Anm. 24), 434* („Beilage XI: Marcion in der Manichäischen Literatur genannt“). Der Text, M 28 I R, ist erstmals ediert bei Friedrich Wilhelm Karl MÜLLER, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan II (APAW 1904. Anhang), Berlin 1904, p. 94f. = Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfanforschung, Tl. 3. Text-Editionen u. Interpretationen v. Friedrich Wilhelm Karl MÜLLER, Albert August VON LE COQ (u.a.). Gesammelte Berliner Akademieschriften (1904-1932), Teil 3, Opuscula III/3, Leipzig 1985, 100f. Wenn man der Rekonstruktion des Textes bei Hans-Joachim KLIMKEIT folgt, dann ist der „Gott Marcions“ vermutlich dessen „gerechter Gott“, weil im Anschluß gesagt wird: „denn er führt den, der nicht sein eigen war, und sie ergriffen und töteten ihn“ (Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen [Alttürkischen] übersetzt von Hans-Joachim KLIMKEIT, ARWAW 79, Opladen 1989, 162).

# Harnack & Cerdo

## A Reexamination of the Patristic Evidence for Marcion's Mentor

DAVID W. DEAKLE

While Adolf von Harnack never removed Cerdo from his portrait of Marcion, in his 1921 monograph, he clearly downplayed the role of Cerdo.[1] Harnack had surveyed the patristic texts about Cerdo,[2] and while Cerdo may have been a Syrian Gnostic who may have met Marcion at Rome, for Harnack, it was Paul and not Cerdo who was the "true" teacher of Marcion. Given Harnack's creative and biased portrait of Marcion, did he view Cerdo as a figure who needed to be removed from Marcion's theological ancestry? While many have been critical of Harnack's portrait of Marcion,[3] in recent years, only our host Gerhard May's article on Cerdo has challenged the relation of Cerdo and Marcion.[4] In light of an awakened interest in Marcion, as indicative of this conference, it seems appropriate to re-examine the ancient portrait of Cerdo as the Gnostic connection to Marcion.

## 1. The Problem of the Sources

A critical reading of the patristic polemical traditions reveals that almost nothing can be determined with certainty about Cerdo's life and teachings. Although he is mentioned by some early polemicists, he is noticeably absent from the second and third

1 Adolf VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, TU 45, Leipzig: Hinrichs, 1921, ²1924; reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960; Engl. transl. of Harnack's work (²1924), minus the appendices: *Marcion: The Gospel of the Alien God*, transl. by John E. STEELY and Lyle D. BIERMA, Durham, N. C.: Labyrinth Press, 1989.

2 HARNACK, *Marcion* (n. 1), Beilage II: "Cerdo und Marcion," 31*-39*.

3 See Barbara ALAND, "Marcion: Versuch einer neuen Interpretation," *ZThK* 70, 1973, 420-447; David L. DUNGAN, "Reactionary Trends in the Gospel Producing Activity of the Early Church: Marcion, Tatian, Mark," in: *L'Évangile selon Marc: Tradition et rédaction*, ed. by Maurits SABBE, BEThL 34, Leuven: Leuven University Press, 1974, 184-188; and Daniel H. WILLIAMS, "Harnack, Marcion and the Argument of Antiquity," in: *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, ed. by Wendy E. HELLEMAN, Lanham, Md.: University Press of America, 1994, 223-240.

4 Gerhard MAY, "Markion und der Gnostiker Kerdon," in: *Evangelischer Glaube und Geschichte: Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag*, ed. by Alfred RADDATZ and Kurt LÜTHI, Reformiertes Kirchenblatt. Aktuelle Reihe 26, Vienna: Evangelischer Oberkirchenrat, 1984, 233-246.

century polemics of Justin Martyr, Clement of Alexandria and Origen—all of whom refuted Marcion and the Marcionites.[5] The absence of a reference to Cerdo in Justin Martyr is important because it is the first extant reference to Marcion by name, and Justin was the only polemicist who was a contemporary to both Marcion and the illusive Cerdo.[6] Although Justin produced a work *Against Marcion*, this work is lost. Attempting to reconstruct Justin's refutation of Marcion and the possible, first introduction of Cerdo in the polemic is highly speculative and conjectural.[7] However, as with any argument from silence, caution must be maintained in the use of Justin's silence for or against Cerdo's existence.[8] By contrast, the absence in Clement of Alexandria and Origen is not a mere argument from silence. The polemics of these Alexandrian Fathers are extant, and they do not mention Cerdo. It is possible that only the early polemicists of the West ([Justin?] Irenaeus, Tertullian, Hippolytus, Pseudo-Tertullian, and Cyprian), where Cerdo might have been known, would have been interested in refuting his teachings. For later Fathers, a geographical distinction is invalid as they were dependent upon the earlier polemicists.

## 1.1. Irenaeus and Cerdo

The earliest extant and irrefutable textual references to Cerdo appear in the *Adversus haereses* of Irenaeus.[9] Both Harnack and May have given particular attention to Irenaeus' refutation of Cerdo.

Five observations should be noted about Irenaeus on Cerdo. First, Irenaeus places Cerdo in Rome at a specific time, namely, during the episcopate of Hyginus. Irenaeus exhibits his theological concern by providing this setting via the succession of bishops; Hyginus is noted as the ninth bishop.[10] Although Irenaeus may provide a historical setting for Cerdo, he does so clearly in the context of the argument of *successio apostolorum*.

---

5 There are no references to Cerdo in the Syrian Fathers. The similar absence of Cerdo in the Nag Hammadi Library, however, is not significant because there is neither reference to Marcion nor the Marcionites in this corpus.

6 See HARNACK, *Marcion* (n. 1), 34*; May, "Markion" (n. 4), 234.

7 *Ibid.* However, see Alain LEBOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIe siècles*, Tome I: *De Justin à Irénée*, Paris: Études Augustiniennes, 1985, 36-91, esp. 86.

8 Eus., *h.e.* IV.11.8-9, contains an excerpt from Justin's *Adversus Marcionem* and it does not mention Cerdo; however, in IV.10 and IV.11.2, Eusebius does refer to Cerdo via two extracts from Irenaeus. Further, Irenaeus (in his *Adversus haereses*) did use Justin's *Syntagma*, but it is not possible to determine if the material found in Irenaeus concerning Cerdo came from Justin.

9 Iren., *haer.* I.27.1-2; III.4.3.

10 *Ibid.* However, in the latter reference Hyginus is listed as the eighth in the succession. See John Norman Davidson KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford: Oxford University Press, 1986, 10.

Second, this use of succession, which is particularly important for Irenaeus, is set opposite of the succession of heretics—*successio haereticorum*.[11] In his references to Cerdo, Irenaeus clearly indicates his concern to trace a genealogy of heresy. He notes that Cerdo had learned from the followers of Simon;[12] Irenaeus says also that "the rest, who are called Gnostics, take rise from Menander, Simon's disciple."[13]

Third, the succession of heretics does not stop with Cerdo. Ultimately, in these sections Irenaeus presents Cerdo as a transition figure to Marcion. Marcion is presented as a successor of Cerdo. Irenaeus adds that Marcion even "developed" Cerdo's doctrine during the episcopate of Anicetus. Indeed, Irenaeus has Marcion standing alone as a successor who "develops" the teachings of his predecessor.[14]

Fourth, Irenaeus presents Cerdo as teaching the *same* doctrine as Marcion. Cerdo taught a distinction between the God of the Jews and the Father of Jesus: one being just, the other loving; one known, the other unknown. Cerdo also entered the Church in Rome and was eventually expelled. Both the teachings and the events in Cerdo's career seem to imply a projection from Marcion's teachings and deeds back to Cerdo.

Fifth, the introduction of Cerdo into the succession of heretics indicates a slight change in the method of Irenaeus. Although he still uses succession, in the case of Cerdo Irenaeus provides more specific references to time. He makes Cerdo contemporary with Valentinus (during the episcopate of Hyginus). Previously, Irenaeus had not provided specific historical contexts for the characters in his succession of heresy. This may imply either more personal knowledge of the tradition of Cerdo, or only "material" of more recent memory in the community.[15]

11 See Gérard VALLÉE, *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Studies in Christianity and Judaism = Études sur le Christianisme et le Judaïsme 1 (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1981), 55-56, who focusing upon Hippolytus, recognizes the use of succession in Irenaeus; however, Vallée sees it as a minor factor in Irenaeus's method. However, R. Joseph HOFFMANN, *Marcion: On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century*, AAR Academy Series 46, Chico, Cal.: Scholars Press, 1984, 36-37, says: "Irenaeus provides not only a genealogy of right teaching (*traditio ab apostolis*), but a genealogy of heretical inventions (*haereticis adinventa*) as well." Cf. LEBOULLUEC, *La notion d'hérésie* (n. 7), 162-173, esp. 168-169.

12 Iren., *haer.* I.27.1.

13 *Ibid.*, III.4.3.

14 *Ibid.*, I.27.2, *adampliauit doctrinam.*

15 See HOFFMANN, *Marcion* (n. 11), 40-41 who notes that this may be because Cerdo and those heretics after him are of "more recent memory" than the previous heretics. However, it should be clear that Cerdo is not a contemporary of Irenaeus; at best Irenaeus has some knowledge of a previous generation of heretics, i.e., Cerdo and Marcion.

### 1.2. Post-Irenaean Development of Cerdo

The introduction by Irenaeus of Cerdo real or fictive into the polemic, and the data provided, became the basis and a source for most later refutations of Cerdo.[16] Given that Irenaeus was a source for Tertullian's refutation, it is strange that Tertullian devotes so little attention to Cerdo.[17] Cerdo is not mentioned in *De praescriptione*, and Tertullian alludes to Cerdo only four brief times in his voluminous *Adversus Marcionem*. It is certainly revealing that Tertullian, who dedicated his largest work to the refutation of Marcion (one that went through multiple recensions), does not strongly emphasize Cerdo as Marcion's teacher, although some relationship is implied. This is not unexpected for Tertullian is not concerned with a succession of heresy or a succession of bishops, but charges the heretics with novelty and lateness when compared with the teaching of the Apostles, not a succession to the past.

Hippolytus in his *Refutatio* provides further information concerning Cerdo, although he refers to the heretic only in three passages. Indeed, this Roman polemicist may reflect another tradition (or traditions) about the teachings of Cerdo.[18] In his first reference to Cerdo, Hippolytus provides a summary in which both Cerdo and Marcion are linked to Empedocles.[19] Here Hippolytus reveals his method of refuting the heretics by tracing them to past philosophers.[20] However, it is significant that when Hippolytus refutes in detail Marcion via his "connection" to Empedocles, Hippolytus does not refer to the connection through Cerdo.[21]

The remaining two references to Cerdo, reveal no connection to Empedocles, and the method of association with ancient philosophy is not as pronounced.[22] In VII.37 the succession of heretics is obvious. Marcion "confirmed" (῾..΄.....) the teachings of Cerdo; Lucian followed Marcion as his disciple; then Apelles who arose "from these

16 HOFFMANN, *Marcion* (n. 11), 41, says that "nothing is known about Cerdo beyond what can be gleaned from the *Haer.* [of Irenaeus], and most of what later writers have to tell comes largely from this work."

17 See HARNACK, *Marcion* (n. 1), 36*; and MAY, "Markion" (n. 4), 238-239.

18 Miroslav MARCOVICH notes that Hippolytus had before him Irenaeus's *Adversus haereses*, his own previous *Syntagma*, and a newly discovered source of treatises from Gnostic sects (Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. by Miroslav MARCOVICH, PTS 25, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986, 32-34). Cf. Percy N. HARRISON, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, Cambridge: Cambridge University Press, 1936, 190; and MAY, "Markion" (n. 4), 239-240.

19 Empedocles, flourished 444 B.C. See Jackson P. HERSHBELL, "Hippolytus' Elenchus as a Source for Empedocles Re-Examined," *Phron.* 18, 1973, 97-114; 187-203, who notes that the use of Hippolytus for information about the teachings of Empedocles is questionable.

20 See MARCOVICH, Hippolytus (n. 18), 35-36; MAY, "Markion" (n. 4), 239; and VALLÉE, *Anti-Gnostic Polemics* (n. 11), 51-54.

21 Hipp., *ref.* VII.29 (PTS 25, 304 MARCOVICH).

22 See MARCOVICH, Hippolytus (n. 18), 34, who notes that in Book Ten Hippolytus generally followed the material from the earlier books, but with reference to the material about Marcion in Book Seven, "it is not difficult to see why Hippolytus was not happy with his rather poor report on Marcion in VII.30, thus deciding to write a new report in X.19."

men."[23] Although the genealogical method is apparent, Hippolytus here makes no allusion to the empedoclean "origin" of these heretics.

The emphasis upon succession is further stressed in Hippolytus's final reference to Cerdo in Book Ten. As with all of the references to Cerdo, here Marcion obviously is the center of the discussion. Cerdo is mentioned parenthetically to provide some connection of the heresy with prior heresy.

As noted above, there is a question about the possibility of sources other than Irenaeus's *Adversus haereses* being used in the three references to Cerdo in Hippolytus. Is there a possibility that other sources or traditions (in addition to that found in Irenaeus) about Cerdo existed in Rome? Although Hippolytus clearly follows the method of refuting by succession of heretics, he adds some philosophical material not found in the earliest known references to Cerdo in Irenaeus.[24]

Although it is easy to dismiss the factual information about Empedocles as the forerunner of Cerdo and Marcion, it is more difficult to determine whether or not Hippolytus used other information on Cerdo independent of Irenaeus. In all but the first reference to Cerdo (i.e., VII.37, 38 and X.19), there is no mention of Empedocles. Is it possible that Hippolytus had another source?[25] The question remains open. Certainly, one argument for such a source is the fact that the material in Book Ten in no way reflects the material found related to Empedocles in Book Seven. The later material may reflect a correction by Hippolytus based upon another source,[26] or it may be merely the embellishment by Hippolytus. Thus it may be helpful to ask: what is there in this later reference to Cerdo that is distinct from that found in Irenaeus?

Hippolytus provides two pieces of information not found in Irenaeus. First, Hippolytus refers to Marcion's *Antitheses*. While this may not be significant, it may reflect Hippolytus's personal knowledge about the Marcionites of his own time, or it may reflect knowledge of Tertullian's *Adversus Marcionem*, which provides several references to the *Antitheses*. Second, Hippolytus refers to the three Principles: "A Good One, a Just One, and Matter." Further, Hippolytus notes that successors of Marcion have expanded the three principles to four: "a Good One, a Just One, a Wicked One, and Matter." Irenaeus referred only to Cerdo (and Marcion) teaching a doctrine of two Gods, one righteous and the other benevolent; Hippolytus indicates that Marcion held to three gods: a Good One, a Just One, and Matter. However, the existence of these two variants does not necessarily prove that Hippolytus had a source independent of Irenaeus. It could be that Hippolytus had access to the source that Irenaeus possibly used, or it may be that Hippolytus has redacted the material found in Irenaeus to reflect

23 *Ibid.*, VII.38.

24 See Iren., *haer.* III.24.2. Here one may also note that Tertullian both in his *praescr.* 7.3 and 30.1, and his *Marc.* I.25.3; II.16.2-3; IV.15,2; and V.19,7 refers to Marcion as being dependent on Stoicism and Epicureanism.

25 See MAY, "Markion" (n. 4), 239, who suggests only other material about Marcion, not about Cerdo. Although HARNACK, *Marcion* (n. 1), 36*, does not imply multiple sources before Hippolytus, he does seemingly accept a tradition from Hippolytus that Cerdo was a Syrian Gnostic.

26 See MARCOVICH, Hippolytus (n. 18), 33-34.

the contemporary Marcionite situation in the early third century.[27] However, the fact is that the new material in Hippolytus is not about Cerdo, but about Marcion. Thus, although Hippolytus includes the relation of Cerdo as Marcion's teacher and some meager information not found in Irenaeus, it is difficult to assert with certainty that Hippolytus reflects another independent and factual tradition about Cerdo. Nevertheless, Hippolytus became a source for later references to Cerdo and Marcion.

Another possible alternative tradition is found in a work now attributed to Pseudo-Tertullian. In the much embellished *Adversus omnes haereses* several former and new redactions to the polemic against Cerdo are found. There is the return to the use of succession of heretics. Cerdo came on the scene; then came Marcion; then came Lucian. Also, the theistic dualism found in the early tradition of Irenaeus reoccurs here; however, it has been adjusted to reflect not a Good God and a Just God, but a Good God and a Cruel (*saeuum*) God.[28] Although there is this apparent continuity to the previous polemical traditions, there is, however, the absence of a philosophical link from Marcion back to Cerdo and back to past philosophy hinted at in Irenaeus and emphasized by Hippolytus.

While continuing the tradition of Irenaeus, the author also adds new material to the legend of Cerdo. Cerdo is now portrayed as teaching doctrines that are "identical" (*eadem*) with those of Marcion. Specifically, the author has introduced and retrojected Marcionite christology into the portrait of Cerdo; the latter now is reported to have taught that Christ was neither virgin-born nor bodily-resurrected and that Christ's passion was only in the form of a phantom. This docetism is "identical" with or exactly what Marcion taught.

Not only is Cerdo's christology portrayed as "identical" to Marcion's, but his view of Scripture is presented as the same as well. Thus if one follows the tradition found in the *Adversus omnes haereses*, it is Cerdo and not Marcion who introduced the concepts of an edited canon of Luke and Paul, Gospel and Apostle.[29]

The *Adversus omnes haereses* clearly provided new information into the developing polemic against Cerdo (and Marcion). The possibility that this work contains an early tradition independent of Irenaeus's tradition is highly suspect and should be rejected.[30] The new information about Marcion is spurious and polemically motivated, and the information that Cerdo taught clearly "identical" doctrines as Marcion must only be viewed as a polemical projection back onto a previous heretic for the purpose of exposing a succession of heresy among these deviant sects. Thus, the author has no independent information about Cerdo, and that which is presented is unreliable.

27 For example, *ref.* VII.31,1-2 refers to the Marcionite Prepon, who is mentioned by no other second or third century polemicists and appears again in the polemic only in Thdt., *haer.* I.25.

28 Hipp., *ref.* X.19.1 does not have Cerdo or Marcion positing a wicked god; however, in X.19.2, Marcion's disciples added a fourth principle: πονηρόν.

29 See John KNOX, *Marcion and the New Testament: An Essay on the Early History of the Canon*, Chicago: University of Chicago Press, 1942 (reprint 1980), 7-8 and 13; and MAY, "Markion" (n. 4), 240.

30 See HARNACK, *Marcion* (n. 1), 36*-37*, and MAY, "Markion" (n. 4), 240.

From the middle of the third century through the middle of the fourth century, very little of substance is reported about Cerdo. The correspondence of Cyprian includes two passages on Cerdo, neither of which reflects primary knowledge independent of Fathers.[31] In both letters the concern is to show the lateness of the heretical position when compared with that passed down from the Apostles. There is no notion here of Cerdo's succession to past heretics, or the details of his teachings beyond the implication that he was Marcion's teacher and that Marcion developed Cerdo's teachings. Again, these two letters reveal nothing of substance about Cerdo; nor are they evidence for Cerdo's influence on Marcion. The introduction here of Cerdo serves only to show the lateness of the heretical views of Marcion.[32]

In the first quarter of the fourth century Eusebius of Caeserea in his *Chronicle* provides a single reference to Cerdo.[33] Although Eusebius in his *Ecclesiastical History* includes information from Hegesippus and Rhodo about Marcion (and some of the subsequent Marcionites), he does not there refer to Cerdo.[34] Indeed, the only mention of Cerdo in Eusebius's *Ecclesiastical History* is the introduction to and quotations from Irenaeus.[35]

Also in the fourth century, the pseudonymous *Carmen adversus Marcionem* contains two poetic references to Cerdo.[36] Again, neither the references in Eusebius nor the references in the *Carmen* indicate any use of independent sources or factual material about Cerdo. Thus, these references are of no historical value in the quest for Cerdo's existence or his teachings. They merely assume the previous patristic polemic.

### 1.3. Epiphanius and the Subsequent Refutation

In the fourth century Epiphanius's *Panarion* was clearly more a work of heresiology than immediate polemic.[37] Although writers in this later tradition drew upon the polemical works of the previous centuries, it was Epiphanius's *Panarion* that became the model for many later catalogues of past heresies. From the late fourth through the middle of the fifth centuries, four heresiologists included a "historical" refutation of Cerdo (Epiphanius, Pseudo-Epiphanius, Augustine and Philaster).[38] Some of these included entire sections (chapters or paragraphs) on the illusive Cerdo. Although their portraits are composites drawn from the second and third-century refutations of Cerdo

31 Cypr., *ep.* 74.2.4 and 75.5.2.

32 This is also the focus of Tertullian's refutation of heresy.

33 Eus., *chron.* 2.229.3 (GCS Eusebius VII [= GCS 47], 202,9 HELM/TREU).

34 Eus., *h.e.* IV.22.5-6; V.13. These two sections reveal two of Eusebius's sources for information about the Marcionites. Hegesippus provides only a passing remark in a succession of heretics; however, Rhodo provided information on Apelles, as well as Potitus, Basilicus and Syneros.

35 Eus., *h.e.* IV.10-11.2.

36 Ps.-Tert., *carm. Marc.* I.141; III.285-290.

37 See VALLÉE, *Anti-Gnostic Polemics* (n. 11), 96.

38 Although Thdt., *haer.* 116, includes a refutation of Cerdo, this is not dependent upon Epiphanius.

and Marcion, these heresiologists naturally redacted and embellished the depiction of Cerdo to fit their own particular polemical methods and needs.

In his *Panarion*, Epiphanius refers to Cerdo in several passages, including a chapter concerned entirely with Cerdo (XLI), and a single mention in a chapter concerning Marcion (XLII). His depiction of Cerdo is taken primarily from Irenaeus's *Adversus haereses* and Pseudo-Tertullian's *Adversus omnes haereses*, although he seems also to have used Hippolytus's *Refutatio omnium haeresium*.[39] As such his polemic provides little new information about Cerdo. Most of the material against Cerdo and the Marcionites is his own redaction of the previous sources or knowledge of later Marcionites. He does refer to Cerdo's link to the Gnostic Heracleon.[40]

Although Epiphanius provides more details than other heresiologists in his refutation of Cerdo, his account must be highly suspect. At best it reflects information current among later Marcionites which was probably conflated with previous sources. It is highly unlikely that Epiphanius, or any of the later Fathers, preserved any authentic data about the illusive Cerdo.[41]

Not long after the composition of the *Panarion*, Pseudo-Epiphanius composed an abstract of the *Panarion* called the *Anacephalaiosis*.[42] In this work Cerdo is depicted as having come from Syria to Rome during the time of Hyginus, and the heretic taught two contrasting principles. There is, however, no reference to Marcion's relation to Cerdo in the *Anacephalaiosis*.[43] In addition to these summary details, the author provides two more embellishments to the material about Cerdo. First, Cerdo is given as the leader of a sect known as the Cerdonians.[44] Although there is a heading for the Cerdonians in the *Panarion* (41), Epiphanius, beyond this heading, never identifies in the text the followers of Cerdo as Cerdonians.[45] Second, Pseudo-Epiphanius has embellished the reference to Heracleon as the teacher of Cerdo.[46] Apparently he has picked up the reference to Heracleon in the *Panarion* but made no reference to Cerdo's

39 See Frank WILLIAMS, in: *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (sects 1-46)*, transl. by Frank WILLIAMS, NHS 35, Leiden: E. J. Brill, 1987, xix-xxi and 37; MAY, "Markion" (n. 4), 241-242; and VALLÉE, *Anti-Gnostic Polemics* (n. 11), 64.

40 Epiph., *pan.* XLI.1.1. Cf. Williams, *Panarion* (n. 39), 236, n. 1.

41 Cf. HARNACK, *Marcion* (n. 1), 36*-37*; and MAY, "Markion" (n. 4), 241-242. However, Han J. W. DRIJVERS, "Marcionism in Syria: Principles, Problems, and Polemics," *SecCent* 6, 1987/88, 153-172, implies that the fourth and fifth century Syrian Marcionites maintained the authentic teachings of Marcion. This is highly unlikely because these later Syrian portraits of Marcionite theology differ substantially from the earlier second and third century reports.

42 See WILLIAMS, *Panarion* (n. 39), xvii, for arguments against the authenticity of these extracts.

43 Ps.-Epiphanius is using Epiph., *pan.* XLI, as his source, which has only the single reference to Marcion in the chapter on Cerdo, XLI.1.9.

44 Ps.-Epiphanius, *anac.* III.1.8.

45 WILLIAMS, *Panarion* (n. 39), xviii, remarks: "we cannot assume that, because Epiphanius refers to a given group as a 'sect' and gives it a name, it was necessarily an organized body." Therefore, just because there is a heading in *pan.* XLI for the "Cerdonians" does not mean that there was a sect of followers of Cerdo.

46 Ps.-Epiphanius, *anac.* III.1.8.

predecessors Simon and Satornilus. Indeed, these passages are more of an embellishment to the tradition earlier embellished by Epiphanius than an abstract of the *Panarion.* This portrait of Cerdo and a sect of Cerdonians is historically dubious.

Also following the lead of Epiphanius's *Panarion* is Philaster who wrote the *Diversarum hereseon liber.* Philaster includes sections on Cerdo, Marcion, Lucian and Apelles, obviously drawn from Irenaeus and Epiphanius.[47] Marcion here is said to be Cerdo's disciple, who after rejection by the presbyters in Rome, joined the company of Cerdo and also taught about a good and a bad god.[48]

Augustine likewise followed the tradition of Epiphanius, Pseudo-Epiphanius, and Philaster providing a brief catalogue of past heresies in his *De haeresibus.*[49] It is noteworthy that Augustine devotes more space to the refutation of Cerdo than to the refutation of Marcion.[50] Augustine replicates Pseudo-Epiphanius by having the Cerdonians derive from Cerdo.

In his refutation of Marcion, Augustine actually corrects Epiphanius by claiming that Cerdo and Marcion both taught two principles, but later Marcionites as mentioned by Rhodo posited three principles.[51] Although it is obvious that Augustine had before him Eusebius for his critique of Epiphanius, there is no reason to posit that he had other ancient and independent sources or traditions that would warrant an acceptance of his portrait of Cerdo.[52] Indeed, the reference to a sect of Cerdonians derives from Pseudo-Epiphanius. However, his depiction of the ditheism of Cerdo and Marcion is significant in that it provides some evidence that not everywhere in the fifth century was it thought that Marcion held to tritheism.[53]

In the fifth century Theodoret of Cyrus in the Greek East and Leo the Great in the West provide the final patristic references to Cerdo. Theodoret had written a polemic against the Marcionites, which is no longer extant.[54] Although it is impossible to reconstruct what he wrote in this work against Marcion (and presumably Cerdo), there are other extant references to Cerdo in his *Haereticarum fabularum compendium.* In this catalogue of heresies, Theodoret provides nothing new about Cerdo or Marcion. He is dependent on the sources which he noted. Placing his refutation of Cerdo at the

---

47 Philaster, *div. her. lib.* 44-47; Marcion is also mentioned in 48.2 with reference to Tatian.

48 Philaster, *div. her. lib.* 45.

49 Aug., *ep.* 222, reveals his knowledge and reflection concerning both Epiphanius and Philaster. The *De haeresibus* shows no knowledge of the polemics against Marcion by Tertullian or Cyprian. See also Gustave BARDY, "Le 'De haeresibus' (de Saint Augustin) et ses sources," *Miscellanea Agostiniana* 2, 1931, 397-416; and R. Vander PLAETSE and C. BEUKERS, in: Aurelius Augustinus, Opera, Vol. 13,4, CChr.SL 46, Turnhout: Brepols, 1969, 265-299, for the sources used in the *De haeresibus.*

50 Aug., *haer.* 21-23.

51 *Ibid.* Cf. Eus., *h.e.* IV.13.3-4.

52 Augustine would have known of Irenaeus via Eus., *h.e.* IV.11.

53 Here caution must be maintained because Augustine wrote in the West where Marcionism had waned considerably. In the Orient, both Ephrem and Eznik refer to the three principles of the Marcionites, but have no mention of Cerdo.

54 See Thdt., *ep.* 116.

beginning of a paragraph concerning Cerdo and Marcion, Theodoret continues the tradition that Cerdo followed Simon and that Marcion followed Cerdo.[55]

In the West Marcionism had waned considerably. This is reflected in the final patristic reference to Cerdo, which is found in Leo the Great's letter to Turibius of Astorga (447).[56] Leo advises Turibius as to how to refute the Priscillianists in Spain. In this context, Cerdo and Marcion are mentioned as the precursors of the docetism of these later heretics. This text certainly reflects only the popular memory that Cerdo and Marcion taught docetism. It is of no historical value for assessing the existence and original teachings of Cerdo.

## 2. Re-Solving the Problem of Cerdo

Having surveyed the development and embellishment of the patristic testimonies against Cerdo, it is now possible to evaluate the problem of a source for Cerdo's relationship with Marcion. The heart of the problem concerns the obvious retrojection of details about Marcion onto the portraits of Cerdo, the conflicting details in the patristic reports, and the development and redaction of the elements that are somewhat constant. Most of the reports indicate that Cerdo was a ditheist. The identity of his two principles, however, varies among the Fathers from a pair of good and just gods, to a pair of good and evil gods. Most of the accounts indicate that Cerdo took his views from previous Gnostics—usually Simon, but sometimes Satornilus and only once (or twice according to how the *Panarion* is read) Heracleon. Although Harnack viewed Cerdo as a Syrian Gnostic, the reports that he came from Syria are very late in the development of the polemic.[57] Some accounts indicate that Cerdo held a form of docetism rejecting the birth, passion and resurrection of Christ; however, these reports also are late, and reflect the teachings of Marcion. Further, a few Fathers report that Cerdo was the first to reject the Old Testament or to form a limited canon. Finally, and this is essential, Cerdo is used in every account but one to introduce Marcion. All but one of the polemical references to Cerdo have Marcion as the heretic to be refuted.[58] Marcion was the focus of the patristic polemic, not Cerdo. Marcion is said to have confirmed, developed, or passed on teachings that were similar and sometimes identical

55 *Ibid.*, 24.

56 Leo, *ep.* 15.4. Although this letter is considered spurious by some, it does reflect the general use of Cerdo and Marcion in later patristic writings, that is, to use their names to refute current heretics.

57 HARNACK, *Marcion* (n. 1), 28-29 and 38*; MAY, "Markion" (n. 4), 244-245.

58 Leo, *ep.* 15.4. Although it might be argued that the heresiologists after Epiphanius refuted Cerdo in that they generally dedicated an entire heading to him, this is clearly a development from the second and third-century polemicists who used Cerdo to introduce Marcion. In the later heresiologists, the introduction is merely expanded into an entire chapter.

to his predecessor. It is only in late fourth and fifth-century sources that a sect of "Cerdonians" is even mentioned.

Given such diversity and obvious embellishment of the portraits of Cerdo the question really is: what is the best or most reliable report in the patristic refutations of Cerdo and his alleged relationship with Marcion? Or to ask it another way: what are the origins of the reports that the Fathers redacted and developed? The obvious answer: Irenaeus. Not only is the *Adversus haereses* the earliest extant reference to Cerdo, but it is the one that most of the Fathers used in their refutation of Cerdo.[59] Seven of the thirteen later reports about Cerdo have Irenaeus as a direct source,[60] of the six that remain five have Irenaeus as an indirect source within their sources;[61] and one (Leo's) is too parenthetical and late to determine a source. However, just because Irenaeus was a source, either directly or indirectly, does not rule out the possibility of other sources and traditions being used.

Hippolytus also was a source for later refutations of Cerdo. Did he have material independent of Irenaeus concerning Cerdo? Certainly the association of Cerdo and Marcion to Empedocles is unique to Hippolytus; however, it is improbable that this reflects historical information about Cerdo. More probably Hippolytus has provided the connection based upon his methodology of associating all heresies with ancient philosophies.[62] Only two items are found in the later references to Cerdo and Marcion that are not found in Irenaeus: the mention of the *Antitheses* of Marcion, and the portrait of Marcion as teaching three principles (good, just, and matter) and not two as Cerdo is said to have taught. It is questionable to use Hippolytus as a source for the authentic teachings of Cerdo. Hippolytus does not clearly reflect a source about Cerdo that is independent of the report in Irenaeus. Therefore, Irenaeus remains the only certain source for information about Cerdo, and his report is biased by his theological method of *successio haereticorum* and his obvious use of information about Marcion projected back onto Cerdo.

## 2.1. Four Hypotheses

In attempting to resolve the problem of the legend(s) of Cerdo and Harnack's bias four hypothetical solutions exist.

---

59 Cf. HARNACK, *Marcion* (n. 1), 28-29; and HOFFMANN, *Marcion* (n. 11), 41.

60 Tertullian, *Adversus Marcionem*; Hippolytus, *Refutatio*; Ps.-Tertullian, *Adversus omnes haereses*; Eusebius, *Historia Ecclestiastica*; Epiphanius, *Panarion*; Philaster, *Diversarum hereseon liber*; and Theodoret, *Haereticarum fabularum compendium*.

61 Cypr., *ep.* 74; 75; Ps.-Tert., *Carmen adversus Marcionem*, all seem to have used Tertullian, and thus indirectly Irenaeus. Augustine used Eusebius and thus indirectly knew the account in Irenaeus.

62 HARNACK, *Marcion* (n. 1), 36* seems to accept some information from Hippolytus on Cerdo; MAY, "Markion" (n. 4), 239-240, however, only asserts that Hippolytus had other material concerning Marcion.

First, there is the possibility that Cerdo historically existed and that he corrupted Marcion after the latter's arrival in Rome. Cerdo would be responsible for the views that Marcion is known to have held. This position, however, does not correlate with the patristic evidence. The fact is that the Fathers refuted Marcion and Marcionism, not Cerdo and "Cerdonism." Further, the introduction of a sect of followers of Cerdo known as the "Cerdonians" is too late to warrant acceptance.[63] This first solution also does not correlate with what some scholars are suggesting concerning Marcion's heretical formation prior to his move to Rome. There is evidence that Marcion may have been teaching his brand of Christianity before he went to Rome and met Cerdo.[64]

A second possible solution is that Cerdo did historically exist, that he taught identical or somewhat similar doctrines as Marcion had been teaching, and that he affirmed Marcion in these doctrines when they met in Rome. Here it might be argued that Marcion, prior to his arrival at Rome and contact with Cerdo, held the position of two principles, but that Cerdo influenced Marcion by developing this with the addition of docetism, the dualism of flesh and spirit, and the limited canon of Luke and Paul's letters.[65] Although this theory does more justice to the possible pre-Roman references to Marcion's heresy in that it recognizes Marcion's heretical inclination prior to meeting Cerdo, it seems very unlikely that nothing else would be reported about Marcion's colleague and co-conspirator. Indeed, the earliest references to Cerdo (Irenaeus, Tertullian and Hippolytus) largely mimic the theistic dualism of Marcion; only the later references add the christological and canonical data.[66] This second position must also be questioned in light of the obvious motives and methods of the patristic heresiologists.

Although the above two solutions are theoretically possible, they seem highly improbable. The remaining two possibilities agree more with the patristic evidence. The third possible solution to the mystery of Cerdo is that this alleged heretic and teacher of Marcion in fact did not exist at all; rather he is a fictive figure. Could Cerdo have been an invention of Irenaeus to fit with his over-riding method of *successio haereticorum* countered by a *successio apostolorum*?[67] The fact is that nothing substantial is known about Cerdo. This would explain why Tertullian, in his five volume classic refutation of Marcion, provided no significant information about Cerdo. The subsequent development of the tradition by Hippolytus, the *Adversus omnes haereses*, and the later patristic polemicists merely reflected an embellishment of what Irenaeus had introduced—only now expanded to include similar and "identical" teachings of Marcion attributed to Cerdo.

63 Epiphanius provides only a reference to the sect; the information in his *Panarion* is a composite refutation of Cerdo, not the Cerdonites.

64 See HOFFMANN, *Marcion* (n. 11), 56-63; KNOX, *Marcion* (n. 29), 11-12; and HARRISON, *Polycarp's Two Epistles* (n. 18), 184.

65 See HARNACK, *Marcion* (n. 1), 28-29 and 37*; HARRISON, *Polycarp's Two Epistles* (n. 18), 183-206; and KNOX, *Marcion* (n. 29), 7-8 and 13.

66 See KNOX, *Marcion* (n. 29), 7-8 and 13; HARRISON, *Polycarp's Two Epistles* (n. 18), 183-206; and Edwin Cyril BLACKMAN, *Marcion and His Influence*, London: SPCK, 1948 (reprint New York: AMS Press, 1978), 68-69.

67 MAY, "Markion" (n. 4), 243.

Not only does this correlate with the methods and motives of the heresiologists, the lack of information about Cerdo, and the obvious embellishment of the tradition over three centuries, but it also agrees with the evidence against Marcion. Besides Marcion having committed himself to sectarian views prior to his arrival at Rome, all of the evidence points to him as the heresiarch. Again, the Fathers attacked Marcion, Marcionism, and Marcionites; they did not have a problem with the illusive "Cerdonians." However, there is no explanation in this solution as to where Irenaeus would have acquired the name Cerdo. Indeed, it is only speculation that Irenaeus invented the fictive Cerdo.

A fourth solution is that Irenaeus had a source or knew of a legend about some heretic known as Cerdo, and possibly that this heretic may have come into contact with Marcion at Rome. Irenaeus, however, does not have details as to what it was that Cerdo actually taught. So Irenaeus attributes to Cerdo the basic teachings of Marcion. In this theory, there is a case for a possible legend or tradition received by Irenaeus about Cerdo.[68] Using his overt method of a *successio haereticorum* to show that all heresies are corrupt, Irenaeus introduces Cerdo as the transitional figure from the Gnostics to Marcion. Not only does this solution fit well with the meager information provided about Cerdo, the identical nature of Cerdo's and Marcion's views, and the polemical method of Irenaeus, but it also may explain why beginning with Cerdo and Marcion, Irenaeus provides more historical information concerning the succession of heretics. Thus, Irenaeus may indeed reflect a tradition that there was a teacher in relatively recent times who was called Cerdo; however, the content of his teachings was not clear, and so Irenaeus placed him as the prototype of Marcion in the succession of heresy.

## 3. Conclusion

Eight decades ago Harnack produced his magnum opus on Marcion and two years later added the appendix on Cerdo. Our revisit to the legend of Cerdo seems to support Harnack's historical skepticism. Although Harnack developed and projected his portrait of Marcion, and then a portrait of Cerdo's role, Harnack nevertheless attributes a Syrian Gnosticism to Cerdo. Indeed, he seems to view the later depictions of Marcion from the Fathers as indicative of what Cerdo might have taught, i.e. a good god and a bad god.[69] Certainly Harnack's methodology and theological interest in Marcion were biased and uncritical, and he may have needed partially to remove Cerdo from his portrait to free Marcion from Gnosticism (something that Harnack never totally did); however, Harnack's end result was a healthy skepticism about the patristic portraits of Cerdo. It

68 Robert Smith WILSON, *Marcion: A Study of a Second-Century Heretic*, London: James Clarke, 1933 (reprint New York: AMS Press, 1980), 61-65, sees Cerdo as an actual figure and a Syrian Gnostic, but removes much of Irenaeus's embellishment about Cerdo from the portrait of Cerdo. See also HOFFMANN, *Marcion* (n. 11), 42.

69 HARNACK, *Marcion* (n. 1), 28-29 and 37*.

is this skepticism which still seems warranted from the current investigation for this paper. Given the absence of original sources or traditions about Cerdo (e.g., that it is not possible to reconstruct Irenaeus's source) and the obvious embellishments, redactions and projections by the Fathers (including Irenaeus and Hippolytus) to meet their polemical goals, the details of Cerdo's life and teachings (real or fictive) cannot be known or reconstructed. That there was a Gnostic in the second century named Cerdo who may have met or associated with Marcion seems possible. That this Cerdo actually taught the exact "identical" teachings that Marcion taught, as presented by the Fathers, is obviously a projection and is highly suspect. Thus, at the dawn of the 21$^{st}$ century, even with Harnack's creative bias now recognized, Cerdo still remains an illusive figure in the succession of heresy but probably not Marcion's real mentor.

# Marcion und der Antijudaismus

WOLFGANG A. BIENERT

## Vorbemerkung

Das moderne Bild Marcions ist geprägt durch Adolf von Harnack, der nahezu sein ganzes Leben – von 1870 bis 1929 – der Erforschung dieses „Erzketzers" der Alten Kirche widmete und ihn als geistigen Vorläufer des Protestantismus feierte. Angesichts der grundlegenden Bedeutung Harnacks für das Verständnis Marcions und angesichts des Einflusses, den insbesondere seine umfangreiche Monographie auf die Vorstellungen von Marcions Person und Werk nach wie vor ausübt[1], werde ich mich im folgenden immer wieder auf dieses Werk beziehen und – in Aufnahme und in Auseinandersetzung auch mit früheren Stellungnahmen – darauf kritisch Bezug nehmen, bevor ich auf einige Aspekte des mir gestellten Themas – sicherlich nicht erschöpfend – eingehe, die sich aus der aktuellen Forschungssituation und damit verbundenen veränderten Fragestellungen ergeben.

## 1. Widersprüche in Harnacks Marcionbild

Wer sich auf Marcion und die mit seinem Namen verbundenen Fragen einläßt, kommt an der großen Monographie, die Harnack seiner „ersten Liebe"[2] gewidmet hat und die vor mehr als 80 Jahren erstmals erschien, nicht vorbei. Mag auch in einzelnen Bereichen die Forschung Fortschritte erzielt haben. Die Fülle des Materials, das Harnack in diesem seinem Lebenswerk über den von der frühen Kirche verworfenen und von der kirchlichen Überlieferung lange Zeit unterdrückten Erzketzer zusammengetragen und der weiteren Forschung zur Verfügung gestellt hat, ist nicht nur beeindruckend, es ist noch immer grundlegend[3] für alle, die sich

1 Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig (1921) ²1924 (Nachdruck zusammen mit „Neue Studien zu Marcion" [1923], Darmstadt 1960 u.ö.). Zum neueren Forschungsstand vgl. Barbara ALAND, Art. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, 89-101 (Lit.). Zur aktuellen Bedeutung Harnacks vgl. auch Wolfram KINZIG, Harnack heute. Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem „Wesen des Christentums". Zu Harnacks 150. Geburtstag am 7. Mai 2001, ThLZ 126, 2001, 473-500.

2 Vgl. HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), VI.

3 Vgl. Hans VON SODEN, A. v. Harnacks Marcion, ZKG 40, 1922, (191-206) 198: „Jedenfalls verdanken wir Harnack eine unerreicht vollständige Sammlung der Marcionitischen Fragmente und damit eine vollständige und wohlgegliederte Übersicht über die Marcionitische Argu-

mit der Entwicklungsgeschichte des frühen Christentums und insbesondere mit der Frage nach der Entstehung der frühkatholischen Kirche beschäftigen. Denn darin ist sich die Forschung mit Harnack – auch heute noch – weithin einig, daß es sich bei Marcion um eine Schlüsselfigur handelt, „um die Mehrzahl der schwierigen Probleme zu erschließen, die der Übergang der Kirche aus dem nachapostolischen in das altkatholische Zeitalter bietet"[4].

Harnack hat allerdings mit seinem Werk nicht nur versucht, Person und Werk Marcions im Kontext dieses geschichtlichen Prozesses gerecht zu werden. Ihm ging es zugleich um die aktuelle Bedeutung Marcions als Prophet einer neuen Religion, der sich der Berliner Gelehrte als protestantischer Christ – unter Rückverweis auf August Neander (1789-1850) – selbst verpflichtet wußte.[5] Dazu schrieb Walter Bauer in einer der frühesten Rezensionen zu Harnacks Werk: „In vielem erscheint er [sc. Harnack] seinem Helden gleichgeartet, vor allem in der Unerbittlichkeit der Konsequenz, die auch ihn vor letzten Schritten nicht zurückschrecken und die Forderung erheben läßt, die protestantische Christenheit möge dem AT den kanonischen Charakter, der ihm nicht gebühre, wieder aberkennen"[6]. Bekannt ist Harnacks umstrittene Äußerung: „Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung"[7]. „Daß Marcion selbst es tat, war [demnach] nicht unrecht, sondern nur unzeitig", schrieb dazu bereits Hans von Soden in seiner ausführlichen Besprechung aus dem Jahre 1922.[8] Harnack fühlte sich gewissermaßen als Marcions Testamentsvollstrecker. Aus der Nähe betrachtet, wirken seine Äußerungen jedoch eigentümlich widersprüchlich, wenn er einerseits betont, „die große Kirche" habe Marcions Vorgehen seinerzeit „mit Recht" (!) abgelehnt, oder wenn er schreibt: „Marcion zerschnitt das Band zwischen dem Gesetz und dem Evangelium, verwarf das AT, wies es einem anderen

---

mentation". Trotz einiger Ergänzungen aufgrund neuerer Forschungen gilt dieses Urteil im wesentlichen auch heute noch.

4 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), VII.

5 „Man versteht es, daß Neander ihn den ersten Protestanten nennen konnte" (ebd., 198). Harnack teilt ganz offensichtlich die Überzeugung Neanders.

6 Walter BAUER, in: GGA 1923, (1-14) 4. Zu den genannten Rezensionen äußert sich Harnack selbst in „Neue Studien zu Marcion" im Anhang zu Marcion[2] (s. Anm. 1), 1-28.

7 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 217; vgl. 222.

8 VON SODEN, Harnacks Marcion (s. Anm. 3), 192. Harnacks Wunsch, „daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden" (HARNACK, Marcion[1] [s. Anm. 1], 265; Marcion[2], 235: „daß sich in dem wirren Chor der Gottsuchenden heute wieder auch Marcioniten fänden"), beantwortete Hans von Soden mit der Bemerkung: „Wir lassen ungefragt, ob nicht bei uns schon allzuviele Marcioniten ihr Wesen treiben, und ob nicht der erste Artikel des Taufbekenntnisses, bei dem Harnack der Kirche recht gibt, seine Beurteilung des AT modifizieren muß" (VON SODEN, Harnacks Marcion [s. Anm. 3], 192).

Gott zu, verkündigte Jesum Christum als Sohn eines fremden Gottes und leugnete seine Geburt und die Wahrhaftigkeit seines Fleisches" und dann fortfährt: „Kein Zweifel – Paulus hätte sich mit Entsetzen von diesem blasphemischen Lehrer abgewandt und ihn dem Satan übergeben"[9].

Harnacks Marcionbild ist von einer ganzen Reihe solcher oder ähnlicher Widersprüche durchzogen. So nennt er Marcion einerseits einen Religionsstifter[10] und stellt ihn in eine Reihe mit den Propheten, Jesus, Paulus und später Augustin und Luther (nicht jedoch mit Mani oder Mohammed!). Zugleich aber erscheint er ihm als Kirchengründer und „Restaurator" der biblischen Botschaft, obwohl er die Bibel eigenmächtig gekürzt und verändert hat. Darüber hinaus wird er immer wieder als „Reformator" bezeichnet und in die Nähe Luthers gerückt.[11] Ob und inwiefern ein Religionsstifter zugleich Kirchengründer[12] und „Reformator" sein kann, will ich hier nicht untersuchen. Diese Vorstellung ist in meinen Augen in sich selbst widersprüchlich. Eine „*Wieder*"-Entdeckung des Paulus, die Harnack Marcion als Grundlage seiner Reform unterstellt, setzt meines Erachtens eine vorausgegangene – gleichsam kanonische – Anerkennung seiner Schriften durch eine „Kirche" voraus, die es jedoch nach der Überzeugung Harnacks erst als Antwort auf die Herausforderung durch Marcion gegeben hat. Jedenfalls muß seiner Ansicht nach „die altkatholische Kirche als ein (antithetisches und synthetisches) Produkt der Einwirkung Marcions auf das nachapostolische Christentum" verstanden werden.[13] Erschiene es da nicht überzeugender, wenn man annehmen würde, daß es zu dieser Zeit so etwas wie „Kirche" bereits gab, welche Marcion durch sein Auftreten herausgefordert hat? Wobei im übrigen, wie von Soden meint, Marcions durch strenge Askese und die Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit bestimmtes neues Gesetz „nur von einer Gemeinschaft gehalten werden kann, die sich parasitär [!] von einer größeren nährt, welche die Verpflichtungen gegenüber dem Leben und der Welt anerkennt"[14].

## 2. Marcions Heilige Schrift

Für Harnack ist Marcion zuerst und vor allem „der Schöpfer der christlichen heiligen Schrift"[15]. „Sowohl die Zusammenstellung als die Idee, das AT durch eine neue Sammlung abzulösen, sind sein Werk, wenn sie auch daneben das AT konserviert

9 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 199.
10 Ebd., VII, 1, 233; dazu kritisch VON SODEN, Harnacks Marcion (s. Anm. 3), 203.
11 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 218ff.; vgl. Karlmann BEYSCHLAG, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. I, Darmstadt ²1988, 156; zuletzt: Holger STRUTWOLF, Art. Markion, in: Metzlerlexikon christlicher Denker, hg. v. Markus VINZENT, Stuttgart u.a. 2000, 462f.
12 Vgl. HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 160.
13 Ebd., 215 Anm. 1.
14 VON SODEN, Harnacks Marcion (s. Anm. 3), 204.
15 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 151.

und die neue Sammlung anders bestimmt hat"[16]; das katholische Neue Testament ist nur die ‚Ergänzung' des marcionitischen[17], ähnlich wie die katholische Kirche eine „antimarcionitische Schöpfung auf marcionitischer Grundlage" ist.[18] – Aber trifft das zu? Von einem „Neuen" Testament im Sinne einer Sammlung kanonischer Schriften hören wir zwar in der Tat vor Marcion nichts.[19] Normativ für die Christen sind offenbar zunächst Herrenworte und die γραφή, d.h. das griechische Alte Testament im Sinne der Septuaginta. Marcion beschränkt sich demgegenüber, obwohl es offensichtlich bereits mehrere schriftliche Evangelien gab, in seinem Kanon auf *ein* Evangelium, wohl das Evangelium des Paulus, das er bei Lukas fand, und seinen Apostolos, d.h. eine Sammlung aus Briefen des Apostels Paulus mit dem Galaterbrief am Anfang (ohne die Pastoralbriefe).[20]

Harnack geht selbst davon aus, daß Marcion bereits die vier Evangelien gekannt hat.[21] Das bedeutet, daß es, auch nach seiner Überzeugung, einen Kanonisierungsprozeß – zumindest im Bereich der Evangelien – *vor* bzw. unabhängig von Marcion bereits gab. Und dieser betraf keineswegs nur die Evangelien. Denn über die Sammlung der Paulusbriefe schreibt Harnack selbst: „Wir wissen, daß die älteste kirchliche Reihenfolge der Paulusbriefe", die im übrigen 13 Briefe umfaßte, „sehr anders aussah als die marcionitische, die ganz singulär geblieben ist"[22]. Wenn nun aber die Kirche, wie Harnack meint, den Pauluskanon von Marcion übernahm und ihn lediglich ergänzte, warum änderte sie dann die von Marcion geschaffene Reihenfolge? „Das ganze Unternehmen Marcions wird m.E. viel verständlicher", schrieb bereits von Soden[23], „wenn man es als Reaktion oder Reduktion und nicht als Schöpfung begreift. [...] Ehe er das Evangelium und die Paulusbriefe von entstellenden Interpolationen reinigen konnte, mußten sie mit diesen [bereits] eine kanonische Dignität erreicht haben; seine [sc. Marcions] kritische Tätigkeit hat eine solche kanonische Stellung der von ihr betroffenen Schriften historisch und psychologisch zur Voraussetzung, kann sie also nicht zur Folge haben. Es wäre ja auch schwer begreiflich, wenn Marcions Kanon den kirchlichen vorgebildet, sein Text aber auf

16 Ebd., 72.

17 Ebd., 356*f.

18 Ebd., 357*; VON SODEN, Harnacks Marcion (s. Anm. 3), 200.

19 Zu den Lieblingswörtern Marcions gehörte anscheinend das Wort „neu"; vgl. Adolf VON HARNACK, Die Neuheit des Evangeliums nach Marcion (1929), in: DERS., Aus der Werkstatt des Vollendeten, Gießen 130, 128-143. Dazu zuletzt: Wolfram KINZIG, Καινὴ διαθήκη. The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries, JThS NS 45, 1994, 519-544.

20 Vgl. Ulrich SCHMID, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe, ANTF 25, Berlin/New York 1995.

21 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 34, 40f. u.ö.; vgl. VON SODEN, Harnacks Marcion (s. Anm. 3), 201.

22 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 174*.

23 VON SODEN, Harnacks Marcion (s. Anm. 3), 202.

diesen ohne jeden Einfluß geblieben sein sollte"[24] – ein Faktum, das auch Harnack nicht bestreiten konnte.

## 3. Marcions Kirche

Auch hinsichtlich der Entstehung der altkatholischen Bischofskirche sind Harnacks Ausführungen nicht frei von Widersprüchen. Für Harnack begann Marcion „mit einer geschichtlichen Kritik aller christlichen Überlieferung; man darf sagen, er machte zunächst vollständige tabula rasa, indem er sowohl das AT als auch die gesamte vulgäre apostolische Tradition verwarf. Dann begann er einen neuen Bau aufzuführen und führte ihn wirklich, freilich mit den größten Gewaltsamkeiten, durch. [...] Er schuf eine Urkunde von absoluter Autorität aus elf Schriften und gründete auf sie die Christenheit"[25]. Eher beiläufig erfährt der Leser, daß es in der Kirche Marcions auch Bischöfe, Diakone und Presbyter gab.[26] Und hinsichtlich der Person Marcions hält Harnack es durchaus für möglich, daß dessen Vater „Bischof" einer oder *der* christlichen Gemeinde in Sinope am Schwarzen Meer war.[27] Als Grundlage der „Kirche" Marcions erscheint nun jedoch – offenbar unabhängig von der Leitungsstruktur der Gemeinde – der Glaube „an den in Christus erschienenen fremden Gott als den Erlöser", der „Abscheu gegen den Schöpfer" und die „Unterwerfung unter die neue Urkunde", den Schriftenkanon Marcions.[28]

Für Harnack erweist sich Marcion insofern als ein wahrhaft genialer Organisator, „der auch als solcher die große Christenheit durch seine Konzeptionen beeinflußt hat. Er brachte eine einheitliche, das Reich umspannende Kirche zustande durch sein persönliches Wirken und durch einfache Organisationsmittel". Harnack fügt hinzu: „die Kirche der Bischöfe [!] hat mehrere Menschenalter gebraucht, bis sie soweit kam". Dennoch war die Gefahr, die die Kirche Marcions für die Christenheit bildete, in den Augen Harnacks am größten in dem Menschenalter zwischen 150 und 190. „In dieser Zeit war sie und sie allein wirklich Gegenkirche"[29].

Ähnlich wie Harnack betonte Ernst Barnikol in einem wenig beachteten – gegenüber Harnack kritischen – Beitrag: „Es gibt keine Kirche *vor* Marcion". Gemeint

---

24 „Und daß dies der Fall war, hat Harnack selbst aufgezeigt"; vgl. HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 154*f.; 247*: „Ein Einfluß seines [Marcions] Textes auf die katholischen Texte hat nur in geringem Maße stattgefunden, sobald man die neutralen Sonderlesarten Marcions nicht als seine Lesarten, sondern als solche des W-Textes beurteilt".

25 Ebd., 151. Auch vor diesem Hintergrund muß man feststellen: „ein ‚Reformator' war Marcion damit nicht" (vgl. BEYSCHLAG, Grundriß [s. Anm. 11], 161).

26 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 146, 154.

27 Vgl. ebd., 23, unter Hinweis auf Hippolyt. Offen bleibt allerdings, was in diesem Zusammenhang mit dem Wort „Bischof" gemeint war.

28 Ebd., 152.

29 Ebd., 154.

ist damit: „Es war keine Rechtskirche vor 100 n.Chr. vorhanden“[30]. Zu dieser „Rechtskirche“ gehörten nach dem Verständnis Barnikols und anderer der Charakter der Exklusivität, die Möglichkeit der Exkommunikation und als Repräsentation nach außen der monarchische Episkopat. „Kanon und Bekenntnis, Episkopat und Apostolizität sind die im Sinne eines ursprünglichen und ökumenischen Rechts geltenden und miteinander verbundenen Grundformen der Rechtskirche“[31]. „*Vor* dem 2. Jh. ist eine [solche] Rechtskirche“ nicht sichtbar.[32] Um 200 aber ist für Gallien, Afrika und Ägypten das Nebeneinander von zwei Kirchen bezeugt[33], der katholischen und der marcionitischen.

Als Ergebnis nennt Barnikol vorweg, wobei er das chronologische Problem im einzelnen nachträglich erörtert[34]: „Die Erstkirche ist die Kirche Marcions. Marcion bleibt in einem tieferen Sinne der Ahnherr des bisherigen christlichen Kirchentyps und vor allem der kirchlich vorherrschenden paulinischen bzw. paulinisierenden Kirchengläubigkeit. Diese marcionitische Erstkirche war bzw. wollte paulinisch sein, wollte nichts anderes als exklusive Paulus-Kirche oder pauli[ni]sche Christuskirche sein. Damit war diese Erstkirche konfessionell und mußte es sein, da bereits die apostolische Zeit urchristliche Konfessions- und Glaubenstypen kephischer, jakobitischer, paulinischer, apollischer, barnabitischer Art entwickelte und sich kultisch wie literarisch gestalten ließ. Bewußt schloß sie die Judaisten, d.h. den Großteil der damals vorhandenen Christusgläubigen [!], aus. Damit schuf diese exklusiv-paulinische Erstkirche Marcions die konfessionelle Oppositionskirche, die altkatholische

---

30 Ernst BARNIKOL, Die Entstehung der Kirche im 2. Jh. und die Zeit Marcions, FEUC 8, Kiel (1931) $^2$1933, (7-31) 7.

31 Ebd., 8. Barnikol fügt hinzu: „Es gab keinen christlichen Kanon, neben dem A.T., vor 100! Es gab keinen kleinen Kanon für Laien und Taufbewerber, von katechetischer und rechtlicher Bedeutung, vor 100! Es gab keinen monarchischen Episkopat vor 100! Es gab keinen Begriff der Apostolizität, der harmonisch die Zwölf, repräsentiert durch Petrus, mit Paulus pneumatisch und dogmatisch identifizierte und parallelisierte, vor 100!“ (ebd.).

32 Ebd., 9.

33 Für Gallien bezeugt dies Irenäus von Lyon. Für Afrika ist vor allem auf Tertullian zu verweisen, der in Marc. IV 5 die Marcioniten ausdrücklich als Kirche bezeichnet. Später hat Theodosius I. von Staats wegen den Häretikern verboten, ihre Gemeinschaften ‚Kirchen‘ zu nennen (HARNACK, Marcion [s. Anm. 1], 366*f.; Barnikol nennt an dieser Stelle irrtümlich Konstantin!). Für die Zeit um 180 kann auch auf Kelsos verwiesen werden. Für Ägypten belegen die Zeugnisse bei Clemens Alexandrinus diesen Sachverhalt (str. VII 17).

34 Dazu gehört für Barnikol (Entstehung [s. Anm. 30]): a) daß Marcion vermutlich zwischen 128/9-144 in Rom wirkte (ebd., 21f.), b) das Jahr 144, das – im Gegensatz zu Harnack (!) – nicht den Bruch Marcions mit Rom markiert, sondern sich auf das Todesdatum Marcions bezieht (ebd., 18ff.), und c) entstand für Barnikol die altkatholische Kirche um 155 in Rom als antimarcionitischer Kirchenbund zwischen Anicet und Polykarp (ebd., 25ff.; vgl. Eus., h.e. V 24,16f.). – Es ist hier nicht möglich, diese Fragen näher zu erörtern. Schwierigkeiten bei den Fragen der Chronologie bereiten vor allem die Zeugnisse Justins über Marcion und deren zeitliche Einordnung (dazu: BARNIKOL, ebd., 20f.). Die Chronologie des 2. Jahrhunderts enthält allerdings noch zahlreiche weitere ungelöste Probleme.

Zweitkirche Polykarps und Anicets"[35]. Dabei setzt Barnikol voraus, daß „die in der Zeit von 129-144 entstandene marcionitische Paulus-Kirche" alle kirchebildenden Elemente „bereits vorher gehabt" habe: „monarchischen Episkopat[36], neutestamentlichen Kanon, Glaubensbekenntnis[37] [und] Paulus als *den* kanonischen Apostel"[38].

Barnikol argumentiert rein formalistisch. Auf die Inhalte des Kanons, des Bekenntnisses und die Lehren des von Marcion „rekonstruierten" (oder besser gesagt: durch ihn veränderten!) paulinischen Evangeliums und der paulinischen Schriften geht er nicht ein. Bemerkenswert an seinem Beitrag bleibt jedoch – abgesehen von den hier nicht näher zu erörternden chronologischen Problemen – der Hinweis auf die Vielfalt der urchristlichen Konfessions- und Glaubenstypen, aus denen heraus sich die altkatholische Kirche entwickelte, und Marcions Versuch, einen „eindeutigen" Typos des Christentums in Antithese zur vorwiegend judenchristlich bestimmten Gemeinschaft der Christen mit einem besonderen Exklusivitätsanspruch zu schaffen.

## 4. Die Antithesen: Christliche Identität als Antithese zum Judentum

Das leitende Strukturmoment in der Lehre und im Werk Marcions sind seine „Antithesen". Wohl nicht zufällig trägt sein literarisches Hauptwerk diesen Titel, dem Harnack einen großen Teil seiner Untersuchungen gewidmet hat.[39] Dabei hält er es für wahrscheinlich, daß in der Einleitung zu diesem Werk die von Harnack immer wieder zitierten Worte standen: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch mit irgend etwas vergleichen kann". Dieser „Jubelruf", wie Harnack ihn nennt[40], besteht jedoch – inhaltlich betrachtet – nur aus Negationen, aus denen nur scheinbar positive Aussagen über das eingangs so gepriesene Evangelium abgeleitet werden können. Ob die biblische Warnung vor den „Antithesen" der „fälschlich sogenannten Gnosis"[41], auf die Irenäus später im Titel seines großen antihäretischen Werkes – „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis" – zurückverweist, auf gnostische Kreise im weiteren Sinn oder auf die Anfänge der

35 BARNIKOL, Entstehung (s. Anm. 30), 10.
36 Den Harnack nur am Rande erwähnt; vgl. aber HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 146, 154, 162 Anm. 2, 343*, 346*, 363*.
37 Vgl. ebd., 145 Anm. 2, 316* Anm. 2.
38 BARNIKOL, Entstehung (s. Anm. 30), 27.
39 Vgl. HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 74-92, 256*-313*.
40 Vgl. ebd., 74 Anm. 3, 87, 256* u.ö. Harnack bezeichnet ihn sogar als „ergreifenden Jubelruf". Beyschlag weist aber mit Recht darauf hin, daß diese Worte „nichts als eine Negation" enthalten (BEYSCHLAG, Grundriß [s. Anm. 11], 161 Anm. 215).
41 Vgl. I Tim 6,20.

marcionitischen Bewegung zielt, ist meines Erachtens bis heute nicht abschließend geklärt. Die Antwort darauf hängt nicht zuletzt mit der Datierung der Pastoralbriefe einerseits und dem Auftreten Marcions andererseits zusammen.

Marcions „Antithesen", das zeigt bereits der Begriff, leben von einer These, von einem Gegenüber. Doch wogegen richten sie sich? Welches sind die „Thesen", mit denen sich Marcion auseinandersetzt? Handelt es sich nur um religiöse oder dogmatische Überzeugungen, oder zielen sie vielleicht auf bestimmte Gruppen, die solchen Überzeugungen anhängen? Damit verbindet sich die häufig gestellte Frage: War Marcion möglicherweise ein „Antijudaist" oder gar ein „Antisemit"? Oder handelt es sich bei dem mit seinem Namen verbundenen Konflikt um eine innerchristliche Auseinandersetzung über die Frage, ob und wieviel vom alttestamentlichen bzw. vom jüdischen Erbe, aus dem das Christentum hervorgegangen war, von den Christen weiterhin bewahrt werden müsse[42] – oder ob das Christentum grundsätzlich als Gegensatz zum Judentum zu verstehen sei?[43] Dann aber ginge es bei dem Konflikt mit Marcion und seiner Kirche im Umkreis des frühen Christentums vor allem um die Frage nach der Identität des Christlichen im Gegenüber zur jüdischen Tradition, einen Konflikt, wie er in der Nachbarschaft Marcions, in Pontus und Galatien, zwischen Judenchristen und Heidenchristen seit der Zeit des Paulus ausgefochten wurde.[44] Das schließt nicht aus, daß es zugleich um einen Konflikt innerhalb des Judentums um die Geltung des hellenistischen Erbes ging, solange das Verhältnis zwischen Juden und Christen nicht abschließend geklärt war.

Nach W. Bauer[45] ging es Marcion aber um mehr und um Grundsätzlicheres als um einen innerchristlichen Konflikt, das heißt um mehr als nur um Detailfragen des Glaubens und der Ethik. Er verweist dazu mit Recht auf die Radikalität und die Leidenschaft Marcions. Dieser müsse sich „veranlaßt gesehen haben, das AT als Ganzes zu verabscheuen und in und mit ihm auch das Gesetz". Letztlich sei es Marcion um „die Antithese zum alttestamentlichen Gott" gegangen. Hinzu komme „seine doketische Christologie und seine überasketischen Neigungen, besonders der rabiate Haß gegen das Geschlechtsleben", „die Fabrik des Unflats", wie Harnack es im Anschluß an Tertullian nennt.[46] Anders als Harnack kann Bauer sich nicht vorstellen, „daß Marcion seinen guten Gott in den Paulusbriefen gefunden und daß er sich von ihnen in seinen Widerspruch gegen das AT und seinen Gott hineingelesen

42 Vgl. dazu die Entscheidungen des „Apostelkonzils" Act 15,23-29.

43 Wolfgang BIENERT, Markion – Christentum als Antithese zum Judentum, in: Herbert FROHNHOFEN (Hg.), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus, Hamburger Theologische Studien 3, Hamburg 1990, 139-144 = DERS., Werden der Kirche – Wirken des Geistes, hg. v. Uwe KÜHNEWEG, MThSt 55, Marburg 1999, 3-7.

44 Eine Schlüsselrolle spielt in diesem Zusammenhang – auch für Marcion – der Galaterbrief des Paulus, in dem dieser sich nachdrücklich gegen die Verfälschung seines Evangeliums wehrt; vgl. Gal 1,8f.

45 Vgl. BAUER, in: GGA 1923 (s. Anm. 6), 6f.

46 Vgl. HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 104.

hat". „Am Anfang", so W. Bauer[47], „stehen für Marcion einmal ein ausgeprägter Widerwille gegen das Judentum, eine streng antisemitische Einstellung des inneren Menschen und sodann eine zum Ekel gewordene Abneigung gegenüber der materiellen, fleischlichen Welt, beides zusammenlaufend in der Feindschaft gegen den Judengott, der zugleich der Weltschöpfer ist. Mit solchen Voraussetzungen tritt er an das Evangelium und den Heidenapostel heran" und entwickelt daraus die charakteristischen Grundzüge seines religiösen Programms: „die restlose Preisgabe des AT; das Nebeneinander zweier Götter, von denen der eine der Herr der Welt ist, der andere der Befreier von dem durch jenen hervorgerufenen Jammer; die Gewißheit, daß der Erlöser der endlichen Welt absolut fremd gegenüberstehen muß; der Glaube an die völlige Neuheit des Christentums; der Doketismus[48]; die asketische Lebensführung".

Für Tertullian[49] liegt – im Unterschied dazu – die Wurzel und der Ursprung für Marcions vielfältigen Dualismus in seiner – letztlich wohl doch bei Paulus entdeckten – Antithese von Gesetz und Evangelium, die er im Unterschied zu Paulus jedoch zwei verschiedenen Göttern zuschrieb. Dabei ist Christus, der Gott des Evangeliums, für Marcion ein bis dahin unbekannter, ein neuer, fremder Gott. Er ist als solcher der Erlöser von den Zwängen dieser Welt, die ihrerseits das Werk eines anderen Gottes ist, nämlich des Schöpfers, des Demiurgen. Der sich in Christus offenbarende Gott unterscheidet sich fundamental von dem Gott des Gesetzes, dem „gerechten" Gott, den Marcion nun allerdings in der Tat mit dem jüdischen Gott, dem Gott des Alten Testaments, gleichsetzt.

Was bei Paulus noch mit der konkreten Frage verbunden gewesen war, nämlich ob ein Heide, der Christ werden wolle, sich beschneiden lassen und die Gebote des alten Bundes übernehmen müsse, um in Christus die neue Gemeinschaft von Christen leben und feiern zu können, entwickelt sich bei Marcion zu einem fundamentalen Gegensatz in dem Sinn, daß christliche Identität grundsätzlich die Ablehnung alles Jüdischen einschließt. Christentum und Judentum gehen nun ihre eigenen Wege, entwickeln sich zu unterschiedlichen Konfessionen und schließlich zu getrennten Religionen. Aus dem Gegenüber von Gesetz und Evangelium, die bei Paulus in dialektischer Spannung zusammengehalten werden, wird bei Marcion der metaphysisch begründete Gegensatz zwischen dem Gott des Alten Testaments und dem Gott des von Marcion neu oder wieder entdeckten Evangeliums des Paulus. Interessanterweise war für Harnack jedoch nicht Paulus ein „Religionsstifter",

47 BAUER, in: GGA 1923 (s. Anm. 6), 7.

48 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 125. Der Doketismus Marcions gilt traditionell als wichtigstes Merkmal seines Irrglaubens; vgl. u.a. Wolfgang BIENERT, Marcion im Werk Martin Luthers. Ein Beitrag zu Luthers Umgang mit der altkirchlichen Tradition, in: Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag, hg. v. Wolfgang BREUL-KUNKEL/ Lothar VOGEL, Quellen und Studien zu hessischen Kirchengeschichte 5, Darmstadt/Kassel 2001, 19-34.

49 Marc. I 19.

obwohl durch Marcions Wirken „eine neue Religionsstiftung auf dem Grunde des Paulinischen Evangeliums in Erscheinung trat“[50], sondern die neue Religion ist das Werk Marcions.[51] Insofern bleibt – mit Ernst Dassmann – dann doch *Paulus* „der Stachel im Fleisch“ des frühen Christentums[52], der durch Marcion aber, wie Tertullian sagt, nicht nur zum *apostolus Marcionis*, sondern zum *apostolus haereticorum*[53] schlechthin wurde.

## 5. Christentum ohne Altes Testament?

Mit der Preisgabe des Alten Testaments, so muß Harnack einräumen, „stand die neue Religion nackt und bloß, entwurzelt und schutzlos da“[54]. „Auf den Altersbeweis, auf alle geschichtlichen und literarischen Beweise überhaupt, galt es zu verzichten“. Harnack macht aus der offenkundigen Not aber eine Tugend, indem er diesen Umstand zur notwendigen „Natur“ dieser Erlösungsreligion erklärt, die von der Welt und ihrem Schöpfer befreit. Von daher „mußte ihm [sc. Marcion] der Judengott samt seiner Urkunde, dem AT, zum eigentlichen Feinde werden“. Die eigentümliche Logik Harnacks gipfelt in einem daraus abgeleiteten Sendungsauftrag Marcions für die Christenheit: „Kein christlicher Kritiker hat jemals vor einer schwierigeren Aufgabe gestanden: aus NTlichen Schriften zu beweisen, daß die Menschheit von ihrem Gott und Vater erlöst werden müsse und erlöst worden sei! Marcion ließ sich nicht abschrecken; den alten Büchern, dem Gesetz und den Propheten, stellte er neue Bücher entgegen – das Buch des Evangeliums und die Briefe des Paulus“[55]. Daß es sich bei dem Evangelium Marcions ebenso um ein künstliches Gebilde gehandelt hat wie bei dem ‚Verschnitt‘ der Briefe des Apostels Paulus, übergeht Harnack. Die Notwendigkeit zu dem Vorgehen Marcions ergibt sich nur dann, wenn man mit Marcion – aus der Sicht Harnacks – dessen Ekel vor der Welt und den Gesetzen ihres Schöpfergottes teilt. Und auch nur dann kann man Marcion als „Restaurator“ der Bibel bezeichnen, wenn man mit ihm der Überzeugung ist: „Eine große Verschwörung wider die Wahrheit muß, nachdem Christus die Welt verlassen, sofort eingesetzt und mit durchschlagendem Erfolg ihre

50 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), VII.

51 Vgl. ebd., 1.

52 Ernst DASSMANN, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979.

53 Vgl. HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 142 Anm. 2.

54 Ebd., 32.

55 Ebd., 34f. In einer Anmerkung fügt Harnack hinzu: „M[arcion] ist u[nseres] W[issens] der erste gewesen, der ein *Buch* ‚das Evangelium‘ genannt und mit ihm identifiziert hat; vor ihm sah man in dem Evangelium eine Botschaft, die u[nter] A[nderem] auch in Büchern niedergelegt war“.

Absichten durchgesetzt haben"[56]. – Den Kampf gegen diese Verschwörung durch „falsi apostoli" führt Marcion mit den Mitteln der Philologie, wobei Harnack zugeben muß: „Einfluß der jüdischen Exegese ist wahrscheinlich"[57]. – Bisher wenig beachtet, aber durchaus einleuchtend erscheint in diesem Zusammenhang die eher beiläufige Bemerkung Harnacks, Marcions Kanon aus Evangelium und Apostolikon sei dem Alten Testament bzw. dem jüdischen Kanon aus „Gesetz und Propheten" nachgebildet worden. Diese Erkenntnis korrespondiert nicht nur mit der Beobachtung, daß Marcions Christsein sich aus dem Gegensatz zum Judentum definiert und sich damit radikal von allen Bestrebungen eines Judenchristentums lossagt, das ungebrochen an die jüdische Tradition anknüpft oder sich als „wahres Israel" und entsprechendes Erbe seiner Verheißungen versteht.[58] Es entspricht auch anderen Bestrebungen innerhalb des Christentums dieser Zeit, sich auf die eine oder andere Weise gegenüber dem Judentum abzugrenzen – durch Umdeutung alttestamentlicher Verheißungen und unter Beibehaltung einer eigentümlichen strukturellen Nähe zu jüdischer Frömmigkeitstradition, seinem Festkalender und seiner Fasten- und Gebetspraxis[59] – sich dabei aber selbst als die eigentlichen und wahren Erben Israels zu verstehen.[60]

Indem sich Marcion vom Alten Testament grundsätzlich lossagte, trennte er sich nicht nur vom jüdischen Gesetz, sondern auch von der Schöpfungstheologie und der Geschichte Israels und den darin liegenden Wurzeln seiner eigenen Tradition. Sein Christentum ist insofern – anders als im Barnabasbrief und bei Justin – nicht das „wahre Israel" oder, wie im „Kerygma Petrou", ein neues, das „dritte Geschlecht" aus Christen und Juden[61], sondern eine neue Heilsgemeinde, die dennoch indirekt – als Antithese – dem Judentum verbunden bleibt. Durch die Verwerfung des Gesetzes und des Alten Testaments und die dadurch bedingte Trennung von der Geschichte verwandelt sich jedoch zugleich das von Marcion propagierte Evangelium in ein neues, leibfeindliches Gesetz strenger Askese. Marcions fremder Gott ist ein „welt-fremder" Gott, für den die Erlösung in der Abkehr und in der Flucht

56 Ebd., 35.

57 Ebd., 67 Anm. 1. Im Hinblick auf den Umgang mit dem Alten Testament fügt Harnack hinzu: „In dieser Haltung tritt ein Respekt zutage, der schwer verständlich ist, wenn M[arcion] nicht mit dem AT aufgewachsen ist" (mit Verweis auf ebd., 22).

58 Vgl. dazu immer noch das klassische Werk von Marcel SIMON, Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425), Paris (1948) ³1983. Zur Bezeichnung der Christen als das „wahre und geistliche Volk Israel" vgl. Justin, dial. 11,5 u.ö. Dazu: Hans HÜBNER, Art. Israel. III. Neues Testament, in: TRE 16, Berlin/New York 1987, 383-389. Ferner: Georg STRECKER, Art. Judenchristentum, in: TRE 17, Berlin/New York 1988, 310-325, bes. 319ff.

59 Vgl. Did 8.

60 Vgl. Barn 13-14.

61 Vgl. Clem. Alex., str. VI 5,41. Dazu: Wilhelm SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. II, Tübingen ⁶1997, 34ff.

aus der Welt des Schöpfers besteht. Angesichts der radikal asketischen Ansätze überrascht lediglich das relativ lange Bestehen der marcionitischen Kirche.[62]

## 6. Marcion als Kirchengründer

Harnack beschreibt Marcion in seinem Werk als religiöses Genie. An Paulus anknüpfend, aber diesen einseitig im Sinne eines Dualismus von Gesetz und Evangelium interpretierend, die er auf zwei verschiedene Götter zurückführte, wurde er zum Stifter einer neuen, „christlichen" Religion, die sich radikal vom Judentum löste. Dabei ersetzte er das „Alte Testament", bestehend aus Gesetz und Propheten, durch ein „Neues Testament" – bestehend aus dem Evangelium (des „Paulus", das er vor allem bei Lukas fand) und dem Apostolos (aus zehn Paulusbriefen) – und gründete darauf eine eigene, neue Religionsgemeinschaft bzw. eine „Kirche". Gelegentlich kann Harnack ihn deswegen auch als „Kirchenschöpfer"[63], „Kirchenorganisator"[64] oder auch als „Kirchenstifter"[65] bezeichnen. Ihn unter Hinweis auf Parallelen zu Luther einen „Reformator" zu nennen, wie das gelegentlich auch unabhängig von Harnack geschieht[66], widerspricht aber nicht nur der historischen Situation Marcions am Anfang der Kirchengeschichte *vor* einer Normierung der apostolischen Tradition, sondern rückt auch die Reformatoren in ein eigentümliches Licht.

Unbestreitbar ist die Schlüsselrolle Marcions am Beginn der Kirchen- und Dogmengeschichte unter der Frage nach authentischen Kennzeichen und Merkmalen des christlichen Glaubens und Lebens. Das betrifft auch die Frage nach der Nähe Marcions zur Gnosis bzw. zum Gnostizismus, die in der Forschung immer wieder neu erörtert wird. Hier hat schon Harnack mit Recht nicht nur auf die unbestreitbare Nähe, sondern auch auf fundamentale Unterschiede – vor allem im Hinblick auf den eigentümlichen Biblizismus Marcions[67] und das Fehlen spekulativ-synkretistischer Elemente in seinem theologischen Ansatz – hingewiesen.[68] Seine Weltflucht

---

62 „Erhalten hat sich die Marcionitische Kirche in Zentralasien bis ins 10. Jahrhundert und noch länger" – so HARNACK, Die Neuheit des Evangeliums nach Marcion (s. Anm. 19), 129.

63 HARNACK, Marcion (s. Anm. 1), 72.

64 Ebd., 210 Anm. 1.

65 Ebd., 160.

66 Vgl. BEYSCHLAG, Grundriß (s. Anm. 11), 156; zuletzt STRUTWOLF, Markion (s. Anm. 11).

67 „Marcion, der Kirchenstifter, hat als grundsätzlicher Biblizist und Gegner aller Philosophie kein philosophisch-theologisches System aufgestellt und nicht als Systematiker ‚Prinzipien' gelehrt" (so HARNACK, Marcion [s. Anm. 1], 160).

68 Ebd., 196ff. Vgl. dazu: Barbara ALAND, Marcion – Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, 420-447; Gerhard MAY, Markion und der Gnostiker Kerdon, in: Evangelischer Glaube und Geschichte. Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag, hg. v. Alfred RADDATZ und Kurt LÜTHI, Reformiertes Kirchenblatt. Aktuelle Reihe 26, Wien 1984, 233-246; Christoph MARKSCHIES, Die Gnosis, München 2001, 86ff.

und leibfeindliche Askese – verbreitete Kennzeichen eines von apokalyptischen Erwartungen erfüllten Christentums – sowie die negative Bewertung des Schöpfergottes lassen Verbindungen zur Gnosis erkennen. Aber diese Nähe könnte in der Folgezeit auch das negative Bild von der „fälschlich sogenannten Gnosis" in der „Großkirche" verstärkt und diese zusätzlich in den Ruf der Häresie gebracht haben, als es zur – notwendigen – Trennung der marcionitischen von der „katholischen" Kirche kam.

Harnacks Ansatz vernachlässigt jedoch in seinem Bild vom frühen Christentum den historischen Kontext insofern, als Marcions Auftreten grundsätzlich zusammengehört mit der Entstehungsgeschichte der apostolischen Grundnormen als den allgemein anerkannten und notwendigen Kennzeichen christlicher Identität – im Spannungsfeld von Judentum und Heidentum mit ihren Grenzen, aber auch vielfältigen Möglichkeiten der Grenzüberschreitung und des Synkretismus. Dabei wurde lange Zeit übersehen und dementsprechend auch von der Forschung vernachlässigt, daß das aus dem Judentum hervorgegangene Christentum in seinem Wesen und seiner authentischen Gestalt auch deswegen nicht eindeutig zu bestimmen war und ist, weil bereits das zeitgenössische Judentum vielgestaltig war und darüber hinaus im 1. Jahrhundert nach Christus zusätzlich einem tiefgreifenden Wandel unterlag – nicht zuletzt bedingt durch die Zerstörung des Tempels und den Verlust politischer Eigenständigkeit. Beides hatte unmittelbare Auswirkungen auf die Entstehung und Ausformung des Christentums, in Abgrenzung, aber auch in Verbindung zum Judentum.

## 7. Die Ausbildung jüdischer und christlicher Identität

Die Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. bezeichnet einen tiefen Einschnitt in der Geschichte des Judentums[69], aber auch des mit ihr verbundenen Christentums. Der Verlust des Zentralheiligtums bedeutete das Ende des Hohepriestertums und der mit ihm verbundenen Gruppen (z.B. der Sadduzäer). Auf der anderen Seite gewann die Synagoge an Bedeutung mit ihrer Betonung der Lehre (Rabbinen) anstelle des Opfers und der damit verbundenen Frömmigkeitstraditionen, der Wortgottesdienste, der Heiligung des Sabbats und der Toraftömmigkeit. In einigen Synagogen verstärkte sich dabei die Tendenz, sich von fremden, vor allem hellenistischen Einflüssen zu befreien und sich auf das hebräisch-aramäische Erbe zu besinnen.[70] Man trennte sich bewußt von den „Ketzern" („Minim")

69 Vgl. dazu Georg KRETSCHMAR, Die Kirche aus Juden und Heiden, in: Juden und Christen in der Antike, hg. v. Jacobus van AMERSFOORT/Johannes van OORT, Kampen 1990, 9-43; Wolfgang BIENERT, Dogmengeschichte, GKT 5,1, Stuttgart 1997, 49ff.

70 Dies geschah u.a. durch die Gründung einer rabbinischen Akademie in Jamnia (Jabne) um 90 n.Chr. - Vgl. auch Flavius Josephus, Ap I, 37-43.

und verfluchte dabei gelegentlich wohl auch ganz bewußt die „Christen" („noz-rim"/„Nazarener")[71], mit denen es in Rom schon zur Zeit des Kaisers Claudius – wohl im Jahre 49 – zu ernsthaften Konflikten gekommen war.[72]

In den Zusammenhang mit dem damit verbundenen Ablösungsprozeß des Christentums vom Judentum, der sich nach der Verfolgung der Christen unter Nero im Jahre 64 und der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 weiter verschärfte – ein Vorgang, der möglicherweise die Ausbildung von eigenen schriftlichen Traditionen (Evangelien u.a.) und deutlichen Unterscheidungsmerkmalen in Lehre und Frömmigkeit verstärkt hat –, gehört – ohne daß dabei die chronologischen Fragen über Gebühr strapaziert werden müßten – auch die Entstehung der Kirche Marcions. Diese vollzog die Trennung vom Judentum allerdings so radikal, daß sie nicht nur für das Judenchristentum (für dieses natürlich besonders), sondern für das Christentum insgesamt eine ernsthafte Herausforderung darstellte. Dabei handelte es sich jedoch um ein vielgestaltiges Christentum, das im übrigen an vielen Orten der antiken Welt dabei war, das Erbe des hellenistischen Judentums anzutreten – und auf seiner Grundlage[73] sich anschickte, eine eigene wissenschaftlich-gnostische und apologetische Theologie zu entwickeln.

Bei der Kirche, die vor diesem Hintergrund entstand, handelt es sich keineswegs, wie Harnack, Barnikol und andere gemeint haben, lediglich um eine „Antithese" zu Marcions Christentum, sondern – durch Marcion sicherlich mit herausgefordert – letztlich um den erfolgreichen Versuch jener „Sammlung um das apostolische Evangelium"[74], auf dem Boden ihrer Geschichte eigene Strukturen und ein eigenes Gesicht zu entwickeln – als neue Heilsgemeinschaft, die für alle Menschen[75], Juden und Christen gleichermaßen, offen war und sich in diesem Sinn als „katholische" Kirche verstand. Dazu gehörte auch, daß sie sich auf die geschichtlich ältesten Zeugnisse christlicher Tradition gründete, wozu ohne Zweifel auch das ursprüngliche Zeugnis des Apostels Paulus in seinen Briefen zählte, wobei dieses Schriftenkorpus durch das Engagement Marcions möglicherweise einen besonderen Platz

71 Der Bruch von seiten der Synagoge vollzog sich u.a. durch Veränderungen an der 12. Benediktion des „Achtzehnbittengebets". Zum Fluch über die Christen vgl. Justin, dial. 16,4.

72 Vgl. Sueton, Claud. 25,4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantes Roma expulit.* Dazu: Peter LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, WUNT 2. R. 18, Tübingen ²1989, 4ff.; Peter GUYOT/Richard KLEIN, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Bd. I, TzF 60, Darmstadt 1993, 304ff.

73 Dazu gehörten nicht zuletzt die Werke Philos von Alexandrien und des Flavius Josephus.

74 Vgl. Georg KRETSCHMAR, Die ‚Selbstdefinition' der Kirche im 2. Jh. als Sammlung um das apostolische Evangelium, in: Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele, hg. v. Josef SCHREINER und Klaus WITTSTADT, Würzburg 1988, 105-131 = DERS., Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. v. Dorothea WENDEBOURG, Göttingen 1999, 148-172.

75 Vgl. Gal 3,28 und dazu Dieter LÜHRMANN, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist. Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden, WuD 13, 1975, 53-83.

innerhalb des später für kanonisch erklärten Schrifttums erhielt. Daß es in diesem Prozeß zwangsläufig auch zu heftigen Auseinandersetzungen mit der Kirche Marcions kommen mußte, liegt auf der Hand. Am Ende des 2. Jahrhunderts scheinen diese Auseinandersetzungen aber weithin zugunsten der καθολικὴ ἐκκλησία[76] entschieden gewesen zu sein.

76 Vgl. IgnSm 8,2.

# Bread and fish, water and wine

## The Marcionite menu and the maintenance of purity

Alistair Stewart-Sykes

It is a phenomenon often observed that schismatic Christian communities may be considered heretical some considerable period after their first schism on the basis of things which, whilst heretical by the standards of the day of the heresiologist, were part of the normative Christianity of the period in which the community split. We may for instance note the accusations of modalism laid against Montanists, even though the modalism of Montanism was simply the normal monotheism of the second century, which is heretical by the fourth. "Orthodox" objections to Marcionite liturgical practices may therefore indicate something of the nature of the liturgy of the church at the time of Marcion's departure from the Roman or Pontic church, and it is in this light that a preliminary, and highly conjectural, exploration of the liturgy of Marcionite communities may be launched. The phenomenon of Marcionite liturgy has not been much studied, as the ecclesial interests of liturgiologists have not been excited by the idea of a liturgy perceived as schismatic or belonging to a heretical group,[1] whereas the principal line of research into Marcionite communities, namely the Marcionite use of Scripture, has reflected the reformation heritage of the researchers.[2] However not only is Marcionite liturgy worthy of investigation for its own sake, it is also of interest because it may well be indicative of a practice and theology which the *Großkirche* had forgotten.

### 1. Conservative liturgical practices among Marcionites

To begin the exploration we may note three instances of Marcionite liturgical practice which receive adverse comment from later writers but which are widely attested among Christians of an earlier period. This will offer an initial demonstration

1 The exception is Andrew McGowan, *Ascetic Eucharists*, Oxford: Clarendon, 1999, and now in "Marcion's love of creation," *Journal of Early Christian Studies* 9, 2001, 295-311. McGowan has himself noted the extent to which ecclesial agenda, particularly in liturgical study, have impinged on scholarship in *Ascetic eucharists*, 16-17.

2 To be fair, Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, TU 45, Leipzig: Hinrichs, ²1924, does have a chapter on the subject of Marcion's understanding of the church and the sacraments, but it is marked by Harnack's own protestant view of the significance (or lack thereof) of liturgy.

of the claim that Marcionite practice is conservative, which will in turn provide a context for a wider consideration of Marcionite eating practices and the interpretation which was put upon them through seeing them in the light of more widespread early Christian meal-practices.

### 1.1. Milk and honey at the baptismal eucharist

A starting point for the observation that Marcionites might hold relics of practice with which the *Großkirche* is no longer familiar may be the accusation of Ephrem that Marcionites use milk or honey in the eucharist, and that this deviant practice is indicative of their self-contradiction and failure to observe a proper typology.[3] We know from Tertullian that the practice of giving milk and honey to the newly baptized, common in western liturgies of the early third century,[4] is employed in Marcionite communities.[5] The Marcionite use of these material goods is criticized by Tertullian because it is indicative of a greater "love of creation" than that with which Tertullian would credit Marcion; Marcion, states Tertullian, is self-contradictory in employing these elements derived from the demiurge in his liturgy.[6] In the same context Tertullian mentions anointing, bathing and the giving of eucharistic bread; like the giving of milk and honey, all of these are elements found in the initiation rites described by Tertullian and Hippolytus, which in turn leads to the conclusion that the baptismal liturgy of the Marcionites was little different from that known in the catholic churches, and that any variation between the rites of Marcion and, say, Hippolytus is no greater than the variety which might be found between the rites of non-schismatic communities. Tertullian thus recognizes that Marcion's practice is the same as that of other African Christians, whereas for Ephrem, to whom the use of milk and honey in the baptismal liturgy is unfamiliar, this is a sign of heresy. The appearance of deviation however comes about because of liturgical conservatism within the Marcionite communities.

### 1.2. The presence of catechumens at sacred meals as typical early Christian practice

Further evidence of liturgical conservatism is provided by the presence of catechumens at Marcionite sacramental meals, something which is something utterly shocking to Epiphanius.[7] It should not surprise us, however, for this is the normal

3 Ephrem, *hymn. c. haer.* 47.6.

4 In Rome, *trad. ap.* 21, in Africa Tert., *cor.* 3.3. See the discussion in McGowan, *Ascetic eucharists* (n. 1), 107-115.

5 Tert., *Marc.* I.14.

6 From the Marcionite viewpoint a similar awareness of a certain contradiction is expressed by the anecdote told by Thdt., *haer.* I.25 of the aging Marcionite who despaired because of his inability to celebrate the mysteries without the goods of the creator.

7 Epiph., *pan.* XLII.3.3; 4.5.

practice of primitive Christianity. It is not the case, as Harnack would have it, that Marcion, by excluding any mystery, is registering a protest against the incipient *disciplina arcani*,[8] for there was no such *disciplina* against which Marcion might protest. Thus *Traditio apostolica* regulates that a catechumen shall not sit at the Lord's supper,[9] but this does not imply an exclusion from the premises, for elsewhere the same document states that catechumens should receive exorcized bread,[10] and elsewhere again states that believers should take care not to give the eucharist to catechumens. Both of these would be difficult were catechumens excluded from the building at the time; we may thus suggest that the catechumens are present in the meals of this community, but are seated separately from the faithful. There is no difficulty in envisaging this arrangement, for the catechumens are in an analogous situation to that of freedmen or other clients in the Roman world who might be present at a meal given by their master whilst receiving inferior food and seating.[11] Marcionite practice as recorded here by Epiphanius mirrors that of the Hippolytean community and, we may suggest, mirrors the practice of the majority of Christians in the second century.[12]

### 1.3. *Figura corporis* Christi as conservative liturgical language

Liturgical conservatism need not, however, be restricted to practice, but also to the language of prayer. One of the charges made by Ephrem against Marcionites in respect to eucharistic theology is that they do not hold a eucharistic theology according to which the elements undergo any change, but that their understanding of the eucharistic gifts is figurative. Thus Ephrem states that the contents of the Marcionite cup have only the appearance of blood.[13] Ephrem, however, is misled because he does not understand or recognize the normal usage of the second century, a usage which Tertullian shares with Marcion and which only appears heretical to Ephrem because he is a figure of the fifth century.

Tertullian alleges that Marcion read, in his account of the Last Supper, "This is my Body, that is the figure (*figura*) of my body,"[14] but in doing so is departing from a premiss which is agreed with Marcion. So Mazza argues that Tertullian, in describing the eucharistic bread as the "figure (*figura*) of the body of Christ" in arguing

8 HARNACK, *Marcion* (n. 2), 146-147.

9 *Trad. ap.* 27.

10 *Trad. ap.* 26, 37.

11 Plin., *ep.* II.6; Martial III.60.

12 Eligius DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Brussels: Desclée de Brouwer, 1947, 78-82, similarly denies that any *disciplina arcani* operated in Africa in this period.

13 Ephrem, *hymn. c. haer.* 47.1.

14 Tert., *Marc.* IV.40.

against Marcion's docetism, derived this language from that of prayer.[15] According to Mazza, Tertullian's argument is that, if the eucharistic gift is a figure, then there must be a reality to which the figure corresponds. Harnack however suggests that Tertullian is citing Marcion, rather than employing his own usage, because of the way in which Tertullian goes on to discuss the reality.[16] There is ample evidence, however, that this usage coheres with the language used elsewhere by Tertullian. Thus, at *Marc.* I.14, Tertullian states that the bread *representat* the body of Christ, a usage which as probably represents his own language as that of his opponent, and at *Marc.* V.7, we read that there is a relation of similitude between the blood of the paschal lamb and that of Christ.

As evidence that this is common liturgical usage, going beyond Marcion and Tertullian, we may note the usage of *Traditio apostolica*, which, in its directions for a baptismal eucharist states:

> And then let the oblation be brought at once by the deacons to the bishop, and let him give thanks over the bread as the antitype of the body of Christ; and the cup mixed with wine on account of the likeness of the blood which was shed for all who have put their faith in him.[17]

Elsewhere "Hippolytus" states, with regard to a sacred meal:

> For, blessing the cup in the name of God, you received, as it were, the antitype of the blood of Christ.[18]

There is, moreover, evidence from later sources of unimpeachable orthodoxy that similar language was continued to be employed in the liturgy. The anaphora of *Const. app.* 7, in giving thanks for the precious blood and body of Christ, states that "we perform the antitypes,"[19] Sarapion, in his anaphora, refers to the offered elements as the likeness (ὁμοίωμα) of the body and the likeness of the blood of Christ,[20] and Ambrose cites the anaphora as offering the likeness (*figura*) of the body and blood of Christ.[21] There is abundant evidence therefore of the use of the terminology found here in ancient eucharistic prayer, and we may therefore suggest that the usage is Tertullian's and Marcion's alike, as well as that of Hippolytus.[22]

---

15 Enrico MAZZA, *The celebration of the eucharist*, Collegeville: Liturgical, 1999, 119. A similar point was made by Cuthbert Hamilton TURNER, "Adversaria patristica," *JTS* 7, 1906, (590-605) 595-597.

16 HARNACK, *Marcion* (n. 2), 144 n. 2; he is followed by MCGOWAN, *Ascetic eucharists* (n. 1), 241.

17 *Trad. ap.* 21.

18 *Trad. ap.* 38.

19 *Const. app.* 7.25.4.

20 Serap., *euch.* 1.

21 Ambr., *sacr.* 4.25.

22 Note also the statement at Adam., *dial.* II.20, that Christ, in his words at the Last Supper, *designat* the sacramental foods as *signacula* of his Body and Blood.

Tertullian's point that a *figura* must have a reality which lies behind it is effective against Marcion not because they are the words of Marcion alone, but because they are words common to Christians, known to Tertullian and Marcion alike. In citing them Tertullian is seeking once again to show the extent of Marcion's self-contradiction, but not stating that Marcion's use of the term *figura* is heterodox.

However, the usage of the second century had become frozen among the separatist congregations, and is then employed for polemical purposes by Ephrem, who does not recognize the "orthodox" history of the phraseology. It is possible that Marcion himself used the terminology to draw docetic conclusions, but theology here has derived from rite, and the language of prayer represented here is not Marcion's alone, but the common property of contemporary Christianity.

Thus, as we come to consider Marcionite table rites, in noting the Marcionite, or more properly anti-Marcionite, sources which specifically address Marcionite eating habits we may see these meals in the light of what we know about sacred meals held by other second-century Asian and Roman Christian groups.

## 2. The Marcionite menu

It is clear from Tertullian's account that Marcion's baptismal rite is little different from that of other contemporary Christians, and we now have sufficient basis to suggest that the same is true of his table-rites. Thus, on the assumption that Marcionite table-rites mirrored those of other Christian groups contemporary with the parting of the ways of Marcion and the *Großkirche*, we may go on to discuss the foods employed.

### 2.1. Bread

We may assume that bread was a fundamental ingredient of Marcionite sacred meals, since not only is bread the fundamental basis of the early Christian diet, but that bread was used in the baptismal liturgy is stated explicitly by Tertullian,[23] and later by Ephrem.[24] No particular significance is, however, to be attached to this, since such a usage was so common.

23 Tert., *Marc.* I.14.

24 However, at *hymn. c. haer.* 47.6, according to McGowan, *Ascetic eucharists* (n. 1), 99, he seems to deny that Marcionites brought bread. Ephrem's expression is very terse here, but he seems to be speaking principally about purification and lustration. If a baptismal eucharist is intended, which would be the principal locus of the giving of milk and honey, then Ephrem might be understood as stating that there is no linkage between the Marcionite baptismal meal and that of the catholics, typified in the shewbread.

## 2.2. Wine and water

The question of the Marcionite use of wine is however more complex. Tertullian makes no mention of this, and at no point makes accusations of drunkenness against the Marcionites. On this basis McGowan has argued that Marcionites are among those Christian groups who avoid the use of wine in their ritual meals,[25] and he suggests that this avoidance is a protest against sacrifice. We shall return below to the question of the "cuisine of sacrifice," but may begin by noting that there is a stronger argument from silence than the silence of Tertullian, which is the silence of Hippolytus, a silence which points us towards the Marcionite use of wine in sacred meals. Hippolytus is not beyond attacking heretics on the grounds of their strange liturgical observance,[26] but makes no mention of the Marcionite use of water or the avoidance of wine. His own community used water, of course, but did not therefore avoid wine, and therefore, had the Marcionites not used wine, we might anticipate that Hippolytus would fix upon this. Hippolytus does, however, fix upon the Marcionite diet and the avoidance of meat;[27] there is thus a context in which the avoidance of wine might find mention, had it existed. The first definite witness to the avoidance of wine among Marcionites however, is not from any near contemporary, but is from the tenth-century *Fihrist al-ulum*, and even here the reference is more probably to a generally ascetic lifestyle, rather than the avoidance of wine in the celebration of ritual meals.[28] Eznik of Kolb, in the fifth century, records the use of wine among Marcionite communities of which he is aware,[29] and most telling is Ephrem; we have already noted his statement that the Marcionites do not truly have the blood of Christ in their eucharistic cup, because they have only its appearance, and suggested at that point that Ephrem is misunderstanding the language of Marcionite liturgy. But it is significant that Ephrem does not deny that it is wine. Moreover he goes on to state that the type of the wine of Cana is in their cups, and goes on moreover to suggest that if Christ were not truly human then the wine which is found in their eucharistic cup would not authentically be wine.[30] Thus Ephrem not only indicates here that the Marcionite understanding of the eucharist, enshrined in their liturgical formulae, was that of the second century, but provides evidence that Marcionites used wine. Finally, in support of the supposition that wine was employed by Marcionites, we may turn to *Marc.* IV.40, which makes reference to the sealing of the covenant in the wine which was the

25 McGowan, *Ascetic Eucharists* (n. 1), 164-167.

26 Thus, at *haer.* VI.39-40, he attacks the Marcosians for the large number of cups which they employ.

27 Hipp., *ref.* VII.30.3-4.

28 Abul Faradsh, *Fihrist al-Ulum* 1.9. On Epiph., *pan.* XLII.3.3, often cited in this context, see the further discussion below.

29 Eznik of Kolb, *De Deo* (PO 28) 409.

30 Ephrem, *hymn. c. haer.* 47.3, 8.

representation of Christ's blood. We must agree with McGowan that this debate is taking place principally at a literary level,[31] but may also suggest that it is hardly likely that there would be contradiction between Marcion's account of the last supper and the practice of sacred meals. What is interesting in this account is the omission of the word "new" from the statement of the making of a covenant. The rationale for such an omission is obvious, since it avoids any suggestion of continuity between the covenant of Jesus and that of the creator, but perhaps the inclusion of the phrase is significant, indicating that Marcion might see the use of wine as in some way constructing the covenant of believers.

Marcion and his followers employed wine in their sacred meals. We need not, however, dismiss Epiphanius' allegations that Marcionites employed water in their cup as pure fabrication,[32] but simply note that this does not necessarily exclude the use of wine.[33] For the use of water, instead of or as well as wine, is widespread in early Christian sacral meals, and thus the Marcionite use of water may be seen as simply another example of the retention of early Christian practices in this community. This use did not preclude the use of wine, but the use of wine was perhaps not necessary. Such a situation would not surprise a Christian in the second century, but when Epiphanius meets water-eucharists in fifth century Salamis he leaps to the conclusion that this is a particular and peculiar Marcionite practice and a sign of deviance.

Having established that Marcionites did employ wine, we may return to McGowan's observation that wine is not mentioned in Tertullian's description of the baptismal eucharist.[34] Whereas this is fundamentally an argument from silence, it is nonetheless odd that there should be no mention here of wine in what appears to be an otherwise fairly thorough report. However, it may be illuminated by the same verse (47) in Ephrem's *Hymnus contra haereses* which made mention of the milk and honey. On the basis of the close association of these foods with initiatory meals we may suggest that Ephrem has reference here to a baptismal eucharist. He states that the milk or honey is offered in lieu of the shewbread, but also implies that wine is likewise not offered on this occasion, for he states that "The shewbread was offered symbolically, and blood and wine purified as types." Thus it is possible that wine was not used in the baptismal repast because milk and honey was given instead; Ephrem argues that the proper means of purification is blood, typified in wine, and implies that this element is absent. In this way McGowan's reading of *Marc.* I.14 as excluding the use of wine at the baptismal eucharist may stand, without leading to the conclusion that there was a generalized Marcionite rejection of wine. We may thus conclude that Marcionite drinking habits are no different from those which

31 McGowan, *Ascetic eucharists* (n. 1), 165, n. 69.
32 Epiph., *pan.* XLII.3.3.
33 Cf. McGowan, *Ascetic Eucharists* (n. 1), 164.
34 *Ibid.*, 164.

were regularly employed by other Christians in Rome and Asia in the second century; wine might be used, but need not, and water might suffice.

### 2.3. No fowl or flesh, but fish

More reliable are reports of the avoidance of meat by Marcionites, and the employment of fish.[35] Marcion's vegetarianism is first noted by Hippolytus[36] and is also hinted at by the Syrian *Didascalia*,[37] as well as by later writers. Once again this simply reflects the normal sacral meal of second century Christians. Thus one direction from second century Rome concerning community meals, taken into *Traditio Apostolica* and employed as a list of things offered to the bishop, directs:

> Fruits are indeed blessed, that is, grapes, figs, pomegranates, olives, pears, apples, mulberries, peaches, cherries, almonds, plums; but not leeks, pumpkins, melons, cucumbers, onions, garlic, or any other vegetable.[38]

What is remarkable here is less the list of foods which are and are not offered, or rather consumed, but the complete exclusion of meat from this list. It is not so much excluded, it is not even contemplated.

The avoidance of meat may be explained in two, not necessarily mutually exclusive, ways. Firstly it is possible to see this, with McGowan, as the avoidance of the "cuisine of sacrifice," extended in Marcionite communities beyond the sacred meal to the quotidian. Although the avoidance of meat in sacred meals was normal in Christian circles, it would be given particular bite in Marcionite circles given the creator's love of sacrifice and the directions of the Old Testament for the offering of bloody sacrifices, which would lead to the extension of the prohibition beyond the sacred repast. An alternative approach might simply be to see this as a more generally ascetic action, in keeping with the dictum that "Wine and indulgence in meat make the body strong and vigorous, but the soul weak,"[39] the avoidance of meat by Apollonius[40] and the discussion of the same practice by Clement.[41] The use of fish would tend to support the latter interpretation, without excluding the

35 Eznik, *De Deo* 407, states that Marcionites use fish; this late witness may be confirmed by Tert., *Marc.* I.14, which states that Marcionites employ the produce of the sea as a "holier food," whilst disdaining the sea itself.

36 Hipp., *ref.* VII.30.3-4.

37 *Didasc.* 23.

38 *Trad. ap.* 32. For the rationale behind the list and an explanation of these directions as relating to a sacral meal see my *On the apostolic tradition*, Crestwood, N. Y.: St Vladimir's Seminary, 2001, and McGowan, *Ascetic eucharists* (n. 1), 126-127.

39 The dictum is that of Androcydes, cited also by Plut., *De esu carnis* 995E.

40 Philostr., *VA* I.8.

41 Clem. Alex., *strom.* VII.6.

former, for although McGowan argues that fish were not associated with sacrifice,[42] and Horbury independently points out that fish are bloodless,[43] fish is seen in the ancient world as a simple and ascetic food.[44]

Whatever its motivation, we may suggest once again that the use of fish is not a deviant practice, but known otherwise from the practice of contemporary Christians. Thus Aberkios tells us that everywhere he went he was given fish to eat, alongside bread and wine,[45] and the inscription of Pectorius at Autun calls upon the readers to eat, holding the fish in their hands.[46] One might reasonably ask whether the use of the term in each of these cases is not simply metaphorical, the fish simply being another term for Christ;[47] were this the sole evidence at our disposal this might well be the case. However, in the catacomb of Callistus is a painting of a fish on a table, with two persons, one of whom is laying hands on the fish in blessing, the other of whom is in the orans position, and from the catacomb of Domitilla is an inscription of fish, with the legend "fish of the living."[48] These are chosen as the earliest examples of a pattern which is observed frequently in a later period, and provide a clear implication that fish was consumed in early Christian repasts. In this light we must note Vogel's observation that fish are found widely employed in *refrigeria* virtually into the mediaeval period.[49] McGowan sees these scenes as rather prosaic depictions of meals for the dead, and suggests that the consumption of fish in this context was a borrowing from paganism.[50] There are thus two ways of seeing the evidence. We may either follow McGowan, and suggest that the Marcionite consumption of fish is an innovation intended to put distance between Marcionites and other Christians, and that the consumption of fish at funeral meals is likewise an innovation, this time derived from paganism, or we may note that there is no other indication of Marcionite innovation in this regard, and so suggest that the two phenomena, rather than requiring special justification at both points, are actually one, and that they reflect wider early Christian practice. In this light we may

42 MCGOWAN, *Ascetic Eucharists* (n. 1), 137-139.

43 William HORBURY, "Lord's supper and cena pura," in: *The Beginnings of Christianity*, ed. by Aharon OPPENHEIMER/Martin GOODMAN, forthcoming.

44 Ath., 564A; Plut., *De esu carnis* 995C.

45 Inscription published by Joseph Barber LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, vol. II.1, London: Macmillan, 1889, 496-497.

46 See the citation and discussion at Robin Margaret JENSEN, *Understanding early Christian art*, London: Routledge, 2000, 54.

47 As MCGOWAN, *Ascetic eucharists* (n. 1), 131, suggests.

48 See these, together with other examples and photographs in JENSEN, *Understanding early Christian art* (n. 46), 52-53.

49 Cyrille VOGEL, "Symboles cultuels chrétiens: Les aliments sacrés, poisson et refrigeria," in: *Simboli e simbologia nell' alto medioevo, 3-9 aprile 1975*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 23, Vol. I, Spoleto: Presso la sede del Centro, 1976, (197-252) 233, 244-246.

50 Similarly JENSEN, *Understanding early Christian art* (n. 46), 55 (though see the further comment at n. 68 below).

moreover note the prominence of fish in the sacral meals described in the New Testament.[51] If fish is in widespread use in early Christian meals then these scenes likewise may be understood in the same light. This does not, however, lead of necessity to the proposition of a "fish-eucharist," which heretofore has been the only option on offer, other than to deny connection between the various phenomena. Rather, I should like to suggest that the consumption of fish marked a separate ritual meal altogether, namely the meal which took place on the afternoon before the Sabbath within Judaism, and that the reports of Marcion eating fish are indications that such a practice survived in some early Christian groups.

In his important study of this phenomenon, Horbury points out the extent to which there is a change of emphasis within Judaism with regard to the understanding of the nature of the Sabbath, and that there is a move from seeing the day as fundamentally a day set aside for study to a day which is set aside for celebration.[52] In particular Tosefta *Ber.* 5.2, which records that Rabban Simeon b Gamaliel and R Judah and R Yosei were dining at the beginning of the Sabbath, an event which leads to the discussion of whether the eating should cease, points up the tension which existed within first-century Judaism. Most significantly for the purposes of this discussion, when the subject of eating on the eve of Sabbath and on the Sabbath itself comes up within the rabbinic literature, the use of fish occurs several times.[53] This leads to the suggestion that the Marcionite use of fish derived from Jewish practice before the parting of the ways.

That a meal was kept on this occasion before the parting of the ways is implied in the Didache's insistence, in contradistinction to Jewish practice, that fasting should take place on Fridays,[54] by Josephus' report of Augustus' decree that Jews should not be compelled to attend a law court on the Sabbath "or on the preparation before it after the ninth hour"[55] and by the Damascus Document's statement

51 Including, we should particularly note, that which occurs at the conclusion of Marcion's Gospel.

52 HORBURY, "Lord's Supper" (n. 43).

53 Thus note: "Whoever keeps the Sabbath with rejoicing shall receive an immeasurable inheritance... And what is the manner of keeping Sabbath with rejoicing? Rab Judah, son of R Samuel b Shiliath said, in the name of Rab: 'With a meal of beets, large fish and garlic!' R Hiyya b Ashi said in Rab's name: 'Even if a trifle, if it is prepared in honour of the Sabbath, is delight. What is it?' Said R Papa: 'A pie of fish hash!'" (b*Shab* 118a-b); "Our masters have taught us: on Friday the sound of the horn should be heard six times. The first to call the workers from the fields and to cease their labour. The second so that work should cease in the town and the shops close. The third to light the lamps. Then there is a pause in the sound for as long as it is necessary to bake a fish or to put a loaf into the oven, and then it should take up again" (b*Shab* 35b). Fish is also mentioned as a Jewish food by Pers., *sat.* 5.179-184. b*Shab* 119a also records that Raba salted *shibute* (?mullet) on the eve of the Sabbath, and that Joseph the Sabbath-honourer would always buy fish at market on Sabbath-eve.

54 *Did.* 8.1.

55 Jos., *ant.* XVI.163.

that work should cease some time before the Sabbath sunset.[56] The use of fish may be understood as reflecting an ascetic diet for the reasons adduced above, in keeping with the solemn character of the Sabbath, though taking on a celebratory character within Judaism as the nature of the day changed.[57] The meal on the eve of Sabbath came in the west to be known as the *cena pura*, a term which was subsequently applied to the day before the Sabbath.[58] Although the clear evidence for the use of fish is late, the fact that the meal had lent its name to the day on which it occurred by the early third century indicates that its institution predated the parting of the ways. We may observe that purity in the meal might be constructed through the consumption of fish, a pure and bloodless food, as well as the preparation of those who participated.[59] There is thus a context out of which the general Christian usage of fish at communal meals might grow. One word within the Aberkios inscription gives the clue to the fact that the reference to fish is not simply metaphorical, for Aberkios states that this was pure food. In doing so he is alerting us to the fact that the meals at which the fish were consumed were *cenae purae*. If this early Christian practice is rooted in Jewish practice, this makes it correspondingly less likely that the Marcionite use of fish is innovative but an example of more widespread usage, though it is also indicative that the meals at which fish were consumed were not the eucharist.

As we have noted, within Jewish sources there is some tension between those for whom the Sabbath was a day of feasting, and those for whom the day should be given over to study. There is no ambiguity in Marcionite sources, for Marcionites fasted on the Sabbath itself.[60] This does not, however, mean that they could not keep a *cena pura* on the eve of the Sabbath, in conformity with the custom received from Judaism, as such was the practice of Jews to whom the Sabbath was given over to study. Marcionites may maintain the tradition since such a custom is not directly imposed by the law of the just God and since such a practice might point up the contrast with the following day which was being marked in Jewish circles

56 CD X.14-17.

57 Thus answering the objections raised by Cyrille VOGEL, "Le repas sacré au poisson chez les Chrétiens," *RevSR* 40, 1966, 1-26, to seeing fish as an ascetic food in this context. Vogel's own suggestion, at 24, followed by JENSEN, Understanding early Christian art (n. 46), 57, that the use implied the eating of Leviathan, is given only the most indirect support by one rabbinic statement only, at b*BB* 75a, which states that in time to come the Holy one will give the flesh of Leviathan as a meal to the righteous. This would be more convincing were the meal that of the Sabbath itself, rather than the day before.

58 See the discussion, with references, of HORBURY, "Lord's supper" (n. 43).

59 Thus note the purification of those who are going to keep the Sabbath at *2Macc* 12:28 and, much later, the description of the behaviour of R Judah b Elai on the eve of the Sabbath at b*Shab* 25b. Cf. Frédéric MANNS, "La cena pura," in *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 12, Jerusalem: Franciscan Printing, 1977, 153-161, who, whilst seeing both elements as potentially markers of purity, sees the purification alone as being determinative.

60 Epiph., *pan.* XLII.3.

with a celebratory character at the time at which Marcionite practice is being established. Fasting on the Sabbath whilst feasting on Friday, and fasting on the Friday (as proposed by the *Didache*), may thus be seen as different outcomes of the same anti-Jewish logic. Such an institution may also explain the persistent practice of some Christian groups of maintaining the Jewish Sabbath alongside Sunday observance.

Further evidence of the Marcionite maintenance of a *cena pura* is provided by *Marc.* V.4 where, in suggesting that it was the same God who established the Jewish times and seasons who did away with them, Tertullian breaks away from the scriptural text he is citing (Gal 4:10), "You observe days and months and times and years" to add "and Sabbaths, and pure suppers, and fasts and great days." In the context a jibe at Jews is hardly necessary, and we may reasonably deduce that Marcionite practice is within Tertullian's sights.[61] We thus conclude that fish are included on the Marcionite menu because Marcionites keep a *cena pura.*[62] As *cenae purae*, however, these fish meals were not eucharists, even in the broadest sense, but sacral meals of another character altogether.

### 2.4. Cheese

Finally, in noting the foodstuffs employed by Marcionites in their sacred meals, we may observe the report of Timothy of Constantinople that the Marcionites were artotyrite,[63] a practice otherwise attested of Montanist groups. Montanist artotyritism is certainly the result of liturgical conservatism, and on the same grounds it is possible that Timothy is accurate in his accusation, though it is also possible that some confusion has crept in as a result of the Marcionite employment of milk in the baptismal eucharist.[64] Whether or not it is restricted to the Marcionite initiatory meal, we should note the appearance of milk in the Marcionite menu, and note moreover that by virtue of its association with infancy and the possibility of seeing the use of this food as part of a diet which rejected the consumption of meat, that this too was a food with associations of purity.

61 In agreement with MCGOWAN, *Ascetic eucharists* (n. 1), 139, n. 164.

62 In this light an interpretation of the question raised by Eznik at *De Deo* 407, whether the Marcionites might claim that the paschal lamb was actually a fish, may be offered, in that confusion might derive from a misunderstanding of the term παρασκευή, being both the day before the Passover and the day of the week on which the *cena pura* occurred.

63 Cited by HARNACK, *Marcion* (n. 2), 381*.

64 Note the discussion at MCGOWAN, *Ascetic eucharists* (n. 1), 97-99.

## 3. Conclusions

### 3.1. Marcionite eating as a means of maintaining purity

Although we have disagreed with McGowan in seeing the consumption of fish as normal practice, rather than a specifically Marcionite innovation, namely the deliberate avoidance of sacrifice, and have further differed from him in asserting that Marcionites might consume wine as part of a sacred meal,[65] he is right in pointing out that the cuisine of sacrifice is nonetheless avoided by early Christians in general and thus, a fortiori, by Marcionites. Christians avoid sacrificial foods as a means of distinguishing their meals from those of their pagan contemporaries, and used great caution in employing the language of sacrifice.[66] Marcionites do the same, but we may suggest that they are also concerned to distinguish their meals from those enjoined by the God of the Old Testament. As such food is being used to construct a community marked by purity.

As we have observed, the Jewish *cena pura* evinced purity in two ways. The food consumed was bloodless and pure due to its fundamental simplicity, and its participants underwent purification in advance of the meal. The same may have been true of the Marcionite version of the same institution. The *cena pura* was a separate sacral meal from the Marcionite eucharist, but both meals mark out purity in their choice of food, and in the case of the eucharist we may certainly state that there is concern for the purity of the participants through the exclusion of married persons from participation.[67] A Marcionite sacral meal might thus be a representation of the supper of spiritual satiety understood to be represented in the parable of the great wedding feast.[68] The purpose of both of these Marcionite meals, therefore, is the construction of a community of purity through the representation of purity in the created materials which make it up, both the foodstuffs and the participants, and the boundaries thus erected enable the Marcionite community to represent the community of salvation by mirroring the judgement of the good God who simply excludes those who are not saved.[69] In this light we may return to the suggestion that the cup was understood as constructing the covenant between Christ and the Marcionite believer. For if a boundary of purity is constructed by Marcionite meal

65 Eznik of Kolb, *De Deo* 409 thinks that the Marcionite use of wine, yet refusal of meat, is inconsistent, but this is not because of any rejection of sacrifice, but derived from what he saw as an inconsistent application of Rom 14:21. Cf. McGowan, *Ascetic eucharists* (n. 1), 99.

66 See in particular the discussion of sacrifice and the eucharist of Iren., *haer.* IV.17-18.

67 Tert., *Marc.* I.19; IV.34.

68 Tert., *Marc.* IV.31.8. Such an understanding may lead in turn to the survival of the practice in mainstream Christianity as a funeral meal. This goes some way to answering the proper objection of Jensen, *Understanding early Christian art* (n. 46), 54, that, whereas the scenes depicting the consumption of fish might illustrate an agape, that term is too vague to be useful.

69 On the Marcionite view of condemnation see Tert., *Marc.* I.27.6.

practice we may see the act of covenantal drinking as a further means of constructing that boundary. Marcionite meals thus represent and generate, through participation in the covenant of Christ, the purity of the community which celebrates and eats, not only through the avoidance of sacrifice and through the avoidance of potential pollution through the presence of the wed, but through the replacement of the marriage covenant with the covenant of the believer with the resurrected Christ, represented firstly in baptism, at which no wine is given, and subsequently in drinking wine as the means of maintaining the covenantal relationship.

### 3.2. Anachronism, not heteropraxy

We may conclude by noting Tertullian's statement to the Marcionites: "All these things [hymns and prayers] are also found amongst you, and the sign upon the forehead, and the sacraments of the church, and the offerings of the pure sacrifice."[70] In a second century context there was no difference between Marcionite and catholic sacred meals; both avoided meat, both employed bread and water, both employed wine, both knew the use of a variety of foods, both used the language of antitype and likeness to explain the relationship between the foods they consumed and the presence of Jesus and both, as is shown not only by Tertullian's reference to the pure sacrifice of Mal 1:11, but by the Didache's use of the same text to regulate participants in the eucharist,[71] have a concern to maintain purity through their meal practices. However, by the time of Epiphanius the boundary around the eucharist had shifted from participation to presence and the use of water in sacred meals had become the mark of a heretic, for bread and wine were now the unique media of sacred eating and the use of water something to be observed as unusual, and in the context of Ephrem the use of the language of type to refer to the eucharistic elements, and the employment of milk and honey in sacred meals, were signs of heresy. At the same time the old Christian avoidance of meat had, by the fourth century, become the mark of a heretic, and principled vegetarianism thus forbidden to the clergy.[72] By this time, therefore, the Marcionites stood condemned on grounds of heteropraxy when, liturgically at least, they were guilty of no more than anachronism.

70 Tert., *Marc.* III.22.7.

71 *Did.* 14:2-3.

72 Hence *C. Anc.*, *can.* 14: "It is decreed that among the clergy, presbyters and deacons who abstain from flesh shall taste of it, and afterwards, if they shall so please, may abstain. But if they disdain it, and will not even eat herbs served with flesh, but disobey the canon, let them be removed from their order."

# Die neue Frage des Marcionschülers Apelles – zur Rezeption marcionitischen Gedankenguts

MEIKE WILLING

Neue theologische Konzeptionen fallen nicht vom Himmel. Vielmehr sind sie Ausdruck der Auseinandersetzung mit ihnen vorangehenden Lehren. Sie zeigen Probleme und Unzulänglichkeiten der älteren Konzeptionen auf und versuchen, sie – zumeist im Sinne ihrer Vorgänger – zu modifizieren.

Gleiches gilt für den Marcionschüler Apelles, dessen theologisches System kaum noch etwas mit der marcionitischen Ausgangslehre zu tun zu haben scheint. Die charakteristischen Elemente der marcionitischen Lehre – wie z.B. der Dualismus zwischen dem guten und dem gerechten Gott – sind bei Apelles aufgegeben. Statt dessen behauptet er nur *einen*, und zwar einen guten Gott, dem er zwei Engel an die Seite stellt: einen Schöpferengel, der die Welt auf Geheiß und zur Ehre Gottes geschaffen hat, und einen von Gott abgefallenen Feuerengel, benannt nach seiner Offenbarung vor Mose im Dornenbusch. Letzterer bemächtigte sich der irdischen Welt des Schöpferengels und lockte die präexistent bei Gott weilenden menschlichen Seelen mittels Nahrung auf die Erde, um sie dort im Fleisch gefangenzuhalten.[1]

Spätestens mit der Einführung dieses kosmogonischen Mythos scheint Apelles die marcionitische Lehre abgelegt zu haben. Man ist geneigt, einen Bruch mit Marcion anzunehmen.

Doch ist durchaus noch ein anderer Verhältniszusammenhang denkbar, nach dem die apellejische Neuformulierung aus einem zentralen Problem der marcionitischen Lehre entspringt. Wenn die apellejische Lehre aber nicht etwas vollkommen Neues gegenüber der marcionitischen Lehre ist, dann sollten die Modifikationen des Apelles dem marcionitischen System sinnverwandt sein und der Intention Marcions entsprechen. Tatsächlich lassen sich meines Erachtens alle apellejischen Veränderungen auf *eine* Frage an die marcionitische Lehre zurückführen, die selbst durch und durch marcionitisch ist, nämlich diejenige nach der Souveränität des marcionitischen Erlösergottes und – daraus resultierend – nach der Einheit Gottes, seiner Einzigkeit und seiner Monarchie.

---

1 Eine ausführliche Darstellung der apellejischen Theologie in ihren Einzelaspekten, die hier naturgemäß nicht ausgeführt werden kann, liefert Katharina GRESCHAT, Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts, SVigChr 48, Leiden/Boston/Köln 2000.

Zwei Beobachtungen können diese Fragestellung als Ausgangspunkt der apellejischen Neuformulierung bestätigen: Die früheste Quelle, Rhodon[2], berichtet, daß sich der Streit, der zur Aufspaltung der marcionitischen Schule führte, an der Frage nach der Anzahl der Prinzipien entzündete. Ganz pointiert gibt Filastrius[3] die angeblichen Worte des Apelles wieder: „Ich brauche nicht von Marcion zu lernen, daß es zwei gleichewige Prinzipien gibt. Ich aber verkünde, daß [nur] ein Prinzip existiert!"

## 1. Der Ansatz der apellejischen Modifikation: Die Frage nach der Superiorität und der Monarchie des marcionitischen Erlösergottes

Bereits Marcion sah beide Götter nicht als gleichwertig an, da der fremde Gott zur Erlösung der menschlichen Seelen in die Welt des Schöpfergottes eingreifen konnte. Nach Darstellung seiner Gegner stellte Marcion selbst dem fremden Gott als *Deus superior* den Schöpfer als *Deus inferior* gegenüber.[4]

Nach den Ausführungen in seinem Syllogismen-Werk zu schließen, besaß Apelles einige Kenntnisse der Philosophie und der Logik.[5] Seine Kritik am marcionitischen System könnte daher beim Verhältnis der beiden marcionitischen Götter und der denknotwendigen Superiorität des höchsten Gottes einsetzen.[6]

Wenn der marcionitische Erlösergott als der eigentlich wahre und superiore Gott verstanden werden soll, so muß er nach den Überlegungen des Apelles einzig sein. Es kann nach den Grundsätzen der Logik keine zwei ἀγένητα geben.[7] Die absolute Gottheit, wie sie Marcion vertrat, duldet keinen weiteren Gott, kein gleichewiges Prinzip, neben sich.

Man könnte sich folgende weiterführende Überlegungen des Apelles vorstellen: Wie konnte der marcionitische Erlösergott als ein superiorer Gott verstanden werden, wenn seine Allmacht eingeschränkt war, wenn neben ihm ein Raum existierte, über den er keine uneingeschränkte Verfügungsgewalt hatte? Mit der Annahme einer ihm fremden Schöpfung konnte sein Herrschaftsbereich nicht umfassend

2 Rhodon bei Eus., h.e. V 13,2-4.

3 Filastr., div. haer. lib. 47,2; vgl. auch Ps.-Anthimus, De sancta ecclesia 17.

4 Vgl. Tert., Marc. V 18 u.ö. Vgl. Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, TU 45, Leipzig ²1924, 274*.

5 HARNACK, Marcion (s. Anm. 4), 178, nennt Apelles einen „hochgebildeten Mann"; vgl. auch Peter LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, WUNT 22. R. 18, Tübingen ²1989, 350, der Apelles „philosophisch geschulter als seinen Lehrer Marcion" einschätzt.

6 Tertullian setzt in „Adversus Marcionem" mit seiner Widerlegung Marcions an dieser Stelle ein – ohne freilich den Namen des von ihm ebenfalls heftig attackierten Apelles zu nennen. Sicher ist aber, daß Tertullian Apelles' Kritik an Marcion bekannt war.

7 Vgl. Rhodon bei Eus., h.e. V 13,7.

gedacht werden. Wollte man Gott aber allumfassend und allmächtig denken, dann mußte auch die irdische Welt zu ihm gehören oder zumindest vermittelt auf ihn zurückgehen.

Postuliert man wie Apelles die Superiorität und Souveränität Gottes, so mußte der marcionitische Erlösergott auch in seiner Handlungsfähigkeit eingeschränkt erscheinen, besaß er doch keine Möglichkeit, das von ihm gewollte Gute durchzusetzen oder Verfehlungen der Menschen zu richten. Ausschließlich der marcionitische *Schöpfer*gott verfügte über diese Fähigkeiten. Der marcionitische *Erlöser*gott, der die Menschen nur zum Nachahmen seines guten Tuns ermuntern konnte, war selbst nicht in der Lage, das Schlechte zu ahnden. Er war dazu auf das Gesetz des minderwertigen Schöpfers angewiesen.[8]

Der höchste Gott, wollte man seine Allmacht nicht einschränken, mußte nach Apelles aber zumindest die Möglichkeit des (positiven, erzieherischen) Zurechtweisens der Menschen besessen haben. Andernfalls wäre er selbst vom minderwertigen Gott und seinem Gesetz abhängig.[9] Zudem mußte der höchste Gott auch dem Bösen überlegen gedacht werden. Denn sonst wäre das Böse eine Macht, die neben dem höchsten Gott unanfechtbar und uneingeschränkt herrschen würde.

Der apellejische Grund für die Reduktion auf ein Prinzip sowie die Subordination des Schöpferengels und des bösen Feuerengels wird demnach in der Wahrung der Souveränität und der Monarchie des einen (marcionitischen) Erlösergottes gelegen haben.

Die Einführung von zwei untergeordneten Engelswesen ist nun für das Postulat des einen und zudem guten Gottes unentbehrlich: Gäbe es nur einen subordinierten und von Gott beauftragten Schöpferengel, wäre das Böse in der Welt unerklärlich; gäbe es nur einen bösen, aber nicht schöpferisch tätigen Feuerengel, so hätte entweder der eine Gott die Welt unvollkommen geschaffen, oder der Feuerengel besäße hinreichende Macht, sich der gut geschaffenen Welt Gottes zu bemächtigen. Beide Konstruktionen kommen nach Apelles für den einen Gott nicht in Betracht.

Apelles reduziert demnach die beiden marcionitischen Götter auf *ein* erstes Prinzip (μία ἀρχή[10]), das er sowohl den „guten"[11] und „heiligen"[12] Gott als auch die μία δύναμις ἀκατονόμαστος[13] nennen kann. Gleichzeitig differenziert er den marcioniti-

---

8 HARNACK, Marcion (s. Anm. 4), 140 (vgl. 111 u.ö.), sieht daher in der Moral „das Band", das den „superioren und den inferioren Gott verbindet".

9 Wir haben keine Zeugnisse dafür, daß und wie der höchste Gott nach apellejischer Vorstellung die Menschen richten wird. Deutlich wird in den bei Ambrosius, De Paradiso 6,31.32, überlieferten Syllogismen des Apelles, daß er – im Gegensatz zu Marcion – die Gerechtigkeit als einen uneingeschränkt positiven Wert dem *einen* Gott zuschreiben kann.

10 Rhodon bei Eus., h.e. V 13,2.6; Epiph., pan. XLIV 1,4; vgl. Filastr., div. haer. lib. 47,2 (*unum principium*); Ps.-Anthimus, De sancta ecclesia 17.

11 Hipp., ref. VII 38,1 (PTS 25, 320,2); Epiph., pan. XLIV 1,4.

12 Epiph., pan. XLIV 1,5.

13 Epiph., pan. XLIV 1,4.

schen Schöpfergott in einen Schöpferengel und einen Feuerengel, die er beide aufgrund ihres Geschaffenseins[14] dem einen Gott deutlich unterordnet.

### 1.1. Konsequenzen aus der Neuformulierung der marcionitischen Gotteslehre

Nun ist aber die Veränderung am marcionitischen System nicht auf die Einführung von zwei subordinierten Engelswesen beschränkt. Der kosmogonische Mythos bringt auch weitere Konsequenzen für die Kosmologie, die Anthropologie und die Christologie mit sich, die sich erst sekundär aus der Wahrung der Monarchie Gottes erklären lassen.

Nimmt Apelles nur *ein* Prinzip an, dann stellt sich ihm das Problem, daß er das dualistisch geprägte Weltverhältnis Marcions vollkommen neu formulieren und den höchsten Gott erstmals in eine Beziehung zur Schöpfung setzen muß. Deutlich ringt er hier um ein angemessenes Verhältnis zwischen der Abhängigkeit der Welt vom transzendenten Gott und der Wahrung von Distanz und Souveränität Gottes. Will er die Allmacht und Monarchie Gottes erhalten, so muß die Weltschöpfung auf Gott zurückgehen, ohne Gott aber als Urheber der in der Welt erfahrbaren Schlechtigkeit und Verwirrung auszumachen.[15]

Apelles schafft diese Gott-Welt-Beziehung dadurch, daß er einen kosmogonischen Mythos einführt: Nach diesem schuf der höchste Gott viele Mächte und Engel[16] sowie die präexistenten Seelen der Menschen[17], die in der von Gott geschaffenen oberen, intelligiblen Welt weilten. Den obersten der Engel, der seinem Willen und Befehl in allem gehorchte[18], beauftragte der gute Gott mit der Weltschöpfung, die als Nachbildung der oberen Welt zur Ehre des höchsten Gottes gedacht war.[19] Der Schöpferengel schuf nun seinerseits Himmel, Erde und die ganze sichtbare Welt.[20] Da er jedoch aufgrund seiner kreatürlichen Begrenztheit[21] die irdische Welt

14 Der Schöpferengel ist als geschaffenes Wesen dem höchsten Gott als seinem Schöpfer ausdrücklich subordiniert (vgl. Filastr., div. haer. lib. 47,3; Epiph., pan. XLIV 1,6). Apelles scheint allerdings nicht immer terminologisch eindeutig gearbeitet zu haben, denn er kann den Schöpferengel neben *angelum inclitum* (Tert., carn. 8,2), *angelum gloriosum* (Tert., praescr. 34,4) oder *virtus* (Filastr., div. haer. lib. 47,2) auch δευτέρα ἀρχή (Ps.-Anthimus, De sancta ecclesia 17) oder *secundum deum* (Filastr., div. haer. lib. 47,2) nennen, was insbesondere Hippolyt in ref. X 20,1 dazu veranlaßt hat, Apelles vier Götter zu unterstellen.

15 Ambros., De paradiso 8,40 (CSEL 32, Ambrosius I, 297,4-5: *Non ergo creatura hominis a deo, quia deus malum non fecit*).

16 Ps.-Tert., adv. omn. haer. 6,4; Filastr., div. haer. lib. 47,2.

17 Tert., anim. 36,3, berichtet, daß die Seelen bereits in der oberen Welt männlich oder weiblich sind und der später geschaffene Leib das Geschlecht von der Seele empfängt.

18 Filastr., div. haer. lib. 47,3.

19 Ps.-Tert., adv. omn. haer. 6,4.

20 Epiph., pan. XLIV 1,5; Hipp., ref. VII 38,1 und X 20,1.

21 Epiph., pan. XLIV 1,6 (GCS Epiphanius II, 191,6: οὐκ ἀγαθῶς εἰργασμένα, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτοῦ φαύλην διάνοιαν τὰ ὑπ' αὐτοῦ ἔκτισται).

nicht derart vollkommen wie die des einen Gottes schaffen konnte, reute ihn seine unvollkommene Schöpfung, die nur ein unzureichendes Abbild der oberen Welt war.[22] Dieses durchaus positiv verstandene Gefühl der Reue gibt der Schöpferengel der geschaffenen Welt mit, so daß auch sie in der Reue über ihre selbst empfundene Unvollkommenheit ein Sehnen nach der vollkommenen Welt besitzt.

Durch die Einführung einer doppelten Schöpfung gelingt es Apelles, die irdische Welt als Imitation der höheren zu verstehen, die durch einen von Gott beauftragten Engel mittelbar auf den einen Gott zurückgeführt wird. Für Apelles ist zudem durch die Vermittlung des ob seiner unvollkommenen Weltschöpfung reuevollen Schöpferengels ein indirekter Kontakt zwischen dem einen Gott und der Schöpfung gegeben. Gleichzeitig bleiben aber sowohl die Distanz zwischen beiden Sphären, zwischen Ewigem und Zeitlichem, als auch die Souveränität Gottes gewahrt.

Mit der indirekten Rückführung der Schöpfung auf den einen Gott erscheint die Welt positiver gedacht als noch bei Marcion; sie ist zur Verherrlichung Gottes und als Abbild der oberen Welt verfertigt. Nun muß Apelles aber dasselbe Problem wie auch Marcion lösen: Wie ist die Erfahrung des Widergöttlichen und Bösen in der Welt theologisch zu erklären? Marcions Lösung dieser Frage war einfach: Es ist die Welt des Schöpfergottes. Dieser Lösung kann Apelles aufgrund seiner positiveren Betrachtung des Schöpferengels, der trotz seiner mißratenen Weltschöpfung Engel des einen Gottes blieb, nicht mehr zustimmen.[23] Auch die Welt selbst ist positiver gedacht, wenn sie auf Geheiß und zur Ehre des einen Gottes geschaffen ist. Apelles bedarf daher einer widergöttlichen Macht zur Erklärung des Bösen in der Welt, die bei Marcion vom Schöpfergott zumindest teilweise abgedeckt war.[24] Daher führt Apelles einen zweiten, von Gott abgefallenen Feuerengel ein. Diesem ist aufgrund der unvollkommenen Nachschöpfung der oberen Welt die Möglichkeit gegeben,

---

22 Tert., carn. 8,2.3; Ps.-Tert., adv. omn. haer. 6,4.

23 Unklar bleibt, ob der Schöpferengel zeitweilig vom höchsten Gott abgefallen war, da die Apellejer nach Tertullian, carn. 8,3, das Gleichnis vom Verlorenen Schaf auf den Schöpferengel deuten. Leider ist auf Grundlage der Quellen die apellejische Deutung des Gleichnisses nicht mehr zu rekonstruieren. Denknotwendig ist die Vorstellung eines Falls des Schöpfers im apellejischen System nicht. Zudem ist es nach Origenes, comm. in ep. ad Titum (PG 17, 554AB; vgl. auch Epiph., pan. XLIV 2,1), gerade der Schöpferengel, der am Ende der Zeiten den höchsten Gott um die Sendung Christi zur Korrektur der irdischen Welt bittet.

24 Nach marcionitischer Vorstellung ist die Welt aus ungewordener und schlechter Materie vom Schöpfer gestaltet (Tert., Marc. I 9,9). Für Harnack, Marcion (s. Anm. 4), 98, erklärt diese Annahme zwar die Unvollkommenheit der Welt, nicht aber das böse, widergöttliche Prinzip. Er sieht den marcionitischen Weltschöpfer nicht als schlecht an, so daß Marcion den Teufel und damit ein drittes (schlechtes) Prinzip als Urheber des Bösen annehmen muß. Barbara ALAND, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, (420-447) 428, betont zwar die Schlechtigkeit der Materie, erkennt aber in ihr nur eine durch den Weltschöpfer vermittelte Schlechtigkeit (vgl. Marcion zu Jes 45,7 in Tert., Marc. I 2,2; II 14,1.2).

sich der irdischen Welt zu bemächtigen[25] und die Seelen im Fleisch einzuschließen. Apelles erklärt demnach den Ursprung des Bösen zweifach: zum einen mit der kreatürlichen Begrenztheit des Schöpferengels, der die obere Welt nur unvollkommen imitieren konnte, zum anderen mit einem abgefallenen und wider den einen Gott agierenden Feuerengel, der sich der fremden Materie des Schöpfers bemächtigte.

Mit der Neuformulierung der Kosmogonie weicht Apelles auch hinsichtlich der Beurteilung des Menschen von seinem Lehrer ab. Während nach Marcion der Mensch mit Leib und Seele eine Kreatur des Schöpfergottes ist, so differenziert Apelles die menschliche Natur: Die Seele gehört für ihn wesensmäßig in die obere Welt des Guten Gottes, aus der sie von dem Feuerengel auf die Erde gelockt wurde. Der menschliche Körper als Gefängnis der Seele hingegen scheint eine „Schöpfung"[26] des Feuerengels zu sein.

Resultierend aus dem Verhältnis von Gott zur Welt bzw. zum Menschen kann (und muß) Apelles auch in der Christologie andere Wege gehen als sein Lehrer. Beide stimmen noch darin überein, daß sich Gott vor seiner Offenbarung in Christus den Menschen nie geoffenbart hat und daß er mit der Sendung seines Sohnes völlig ungeschuldet in die Welt des Schöpfers bzw. des Schöpferengels eingreift. War aber nach Marcion die schlechte Materie des Schöpfergottes dem Christus des höchsten Gottes unwürdig, so daß Christus einen Scheinleib annehmen mußte, so muß Apelles auch an dieser Stelle die marcionitische Lehre modifizieren.[27] Auch hier scheint die positivere Beurteilung der Welt, die auf Geheiß und zu Ehren des einen Gottes geschaffen ist, Konsequenzen zu tragen.[28] Apelles betont, daß Christus einen siderischen bzw. einen aus den vier Elementen gebildeten Leib annehmen kann, nicht aber einen durch Zeugung und Geburt entstandenen, die Seele des Menschen gefangenhaltenden Menschenleib. Der Leib

25 Tert., anim. 23,3; vgl. resurr. 5. Die Bemächtigung der Welt und die Bannung der Seelen in die Körperlichkeit muß *nach* der Weltschöpfung erfolgt sein, da der Feuerengel selbst nicht als Schöpfer dargestellt wird. Wie Apelles sich die ursprüngliche, zwar unvollkommene, aber noch nicht korrumpierte Weltschöpfung des Schöpferengels vorstellte, wird sich aufgrund der Quellenlage nicht mehr klären lassen.

26 Wir haben keine Quellen, die vom schöpferischen Tun des Feuerengels in der irdischen Welt berichten. Man kann nur vermuten, daß der menschliche Körper vom Schöpferengel als irdisches Abbild für die bei Gott weilenden Seelen geschaffen wurde, nicht aber mit der Intention, die Seelen der oberen Welt einzuschließen. Die Funktion, die Seelen auf der Erde festzubannen, kommt dem Fleisch erst nach der Korrumpierung der Welt durch den Feuerengel zu.

27 Tert., Marc. III 11,1; carn. 6,1.3; 7,2; 8,2; Epiph., pan. XLIV 2,2-5; Hipp., ref. VII 38,3; X 20,2.

28 Anders HARNACK, Marcion (s. Anm. 4), 189, der den Grund für die apellejische Abänderung des marcionitischen Doketismus darin sieht, daß Apelles nicht wie Marcion dem Erlöser eine Täuschung des Schöpfergottes und der Menschen zumuten will, die so die Wirklichkeit des Werkes Christi in Frage stelle.

Christi gehört damit, auch wenn er in besonderer Weise qualifiziert ist, der geschaffenen Welt an.[29]

## 1.2. Die apellejische „Verbesserung" der marcionitischen Lehre

Die apellejischen Modifikationen des marcionitischen Systems sind insbesondere im Hinblick auf Anthropologie, Christologie und Soteriologie gravierend. Aber auch an dieser Stelle läßt sich zeigen, daß Apelles die marcionitische Konzeption *verbessern* will, indem er logische Unausgewogenheiten der marcionitischen Lehre mittels seines Mythos auszugleichen sucht:

Mit der Unterscheidung von göttlicher Seele und schlechtem, die Seele gefangenhaltendem Fleisch gelingt es Apelles, gleich mehrere Probleme zu lösen. Zunächst klärt er damit, warum der höchste Gott überhaupt ein Interesse an der Rettung der menschlichen Seelen hat. Bei Marcion blieb die Motivation des guten Gottes offen; es ist einzig Zeichen seines Wesens, seiner überfließenden und sich mitteilenden *bonitas*, daß er in eine fremde Welt eingreift und die Seelen erlöst.[30] Nach der apellejischen Konzeption greift der Christus des guten Gottes ein, um die einst durch Nahrung verführten und damit fern von Gott ins Fleisch gebannten Seelen in den Zustand vor dem Fall zurückzuführen.[31]

Nach Marcions Konzeption blieb zudem ungeklärt, warum allein die menschlichen Seelen, nicht aber auch die Körper erlöst werden können. Zudem: wie können die Seelen in eine ihnen wesensfremde und rein intelligible Welt erlöst werden, wenn sie das Werk eines minderwertigen Schöpfergottes sind? Mit der Rückführung der Körperlichkeit auf den Feuerengel und der Annahme von präexistenten Seelen, die vor ihrem Fall bei Gott waren, löst Apelles diese beiden Schwierigkeiten.

Apelles umgeht mit seinem kosmogonischen Mythos noch ein weiteres erkenntnistheoretisches Problem: Nach der marcionitischen Konzeption war es unklar, wie sich die Menschen des Schöpfergottes auf die reine Güte und die Erlösung durch den guten Gott einlassen konnten, wenn dieser sich ihnen vor Christus nie geoffenbart hatte und sie folglich keine Kenntnis von ihm und von der Erlösung haben konnten. Nach dem apellejischen Ansatz hingegen besitzt die menschliche Seele eine Ahnung von der göttlichen Vollkommenheit: zum einen durch die vom Schöpferengel der Welt vermittelte Reue, die ein Gefühl der eigenen Unvollkommenheit – und damit via negationis der göttlichen Vollkommenheit – in sich trägt;

---

29 Alle Häresiologen sind sich darin einig, daß Apelles im Gegensatz zu Marcion keinen Scheinleib Christi annahm. Der Körper Christi stammt jedoch nicht aus der oberen, rein intelligiblen Welt des höchsten Gottes, ist auch kein normaler, durch Zeugung und Geburt entstandener menschlicher Leib, vgl. Tert., carn. 6,3, resurr. 2, Ps.-Tert., adv. omn. haer. 6,5; Filastr., div. haer. lib. 47,4-6; Hipp., ref. VII 38,3-4; X 20. Dazu HARNACK, Marcion (s. Anm. 4), 193 Anm. 4; anders GRESCHAT, Apelles (s. Anm. 1), 99-109.

30 Vgl. Tert., Marc. I 23,3 u.ö.

31 Vgl. dazu GRESCHAT, Apelles (s. Anm. 1), 95.

zum anderen durch den göttlichen Ursprung der präexistenten Seele. An dieses Sehnen der Menschen kann Christus mit seiner Offenbarung des einen Gottes anknüpfen.

## 2. Äußere Einflüsse auf die Neuformulierung des marcionitischen Systems bei Apelles

Es bleibt zu klären, ob Apelles nicht neben Marcion auch durch äußere Einflüsse zum Stellen und zur Beantwortung seiner „neuen Frage" gebracht worden sein könnte.

Zu seiner Konzeption, sozusagen zu seinem „Lösungsweg", scheint es viele gnostische, insbesondere valentinianische, und mittelplatonische Parallelen zu geben.

Bei der Frage, wie die Abhängigkeit der Welt- und Menschenschöpfung vom transzendenten Gott gedacht werden kann, ohne die Souveränität Gottes zu gefährden, hätte Apelles – da er hier nicht auf Marcion zurückgreifen konnte – Anleihen bei dem philosophischen und gnostischen Gedankengut seiner Zeit gemacht haben können.[32]

Sowohl platonisch als auch gnostisch erscheint zunächst der dualistische Gedanke, daß die göttlichen Seelen der Menschen präexistent sind und durch einen vorzeitlichen „Fall" in die Körperlichkeit gelangen.[33] Der Mittelplatonismus, von Platons „Timaios" ausgehend, beschreibt als erstes Werk des Demiurgen die Erschaffung der Weltseele, die ähnlich wie die einzelnen Seelen mit dem ewig gedachten Stoff des Kosmos umkleidet wird.[34] Die valentinianische Gnosis hingegen versucht – ähnlich wie Apelles – in mythischer Sprache die Existenz der Seelen in ihrer Leiblichkeit durch einen vorzeitlichen „Fall" der Sophia zu erklären. Die anthropologische Konsequenz beider Konzeptionen ist ähnlich: die wesensmäßig zur oberen Welt gehörenden menschlichen Seelen sind im Körper festgebannt und warten auf Erlösung, die in der Befreiung von der Körperlichkeit und der Rückkehr in die obere Welt besteht.

Zudem gehen sowohl Mittelplatonismus als auch Gnosis davon aus, daß die vorfindliche Schöpfung ein Abbild der oberen, rein intelligiblen Welt ist, wobei nach

---

32 Harnack wie auch Greschat machen die philosophische Beeinflussung des Apelles an zwei Termini fest. Zum einen sei die Bezeichnung Gottes als ἀγένητος (Eus., h.e. V 13,7) im Sprachgebrauch des 2. Jahrhunderts selten und stamme ursprünglich aus der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie (HARNACK, Marcion [s. Anm. 4], 182 Anm. 4; GRESCHAT, Apelles [s. Anm. 1], 79), zum anderen liege beim κινεῖσθαι stoischer Sprachgebrauch vor (HARNACK, Marcion, 184; GRESCHAT, Apelles, 80). Insgesamt ist es auffällig, daß Apelles von Gott als einer ἀρχή redet, während Marcion traditionell am Begriff θεός festhält.

33 Vgl. zur platonischen Seelenwanderung Johannes HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Freiburg 1976, 122-125. Vgl. zur valentinianischen Gnosis Anm. 37.

34 Ebd., 140.

der Vorstellung des Mittelplatonismus die obere Welt dem Intellekt des Menschen erkennbar ist, in der Gnosis dieser Abbildcharakter aber erst geoffenbart werden muß.[35]

Im Hinblick auf Apelles ergeben sich daraus folgende Parallelen bzw. Unterschiede: Die Seelen sind ebenfalls präexistent und göttlichen Ursprungs wie im Mittelplatonismus gedacht; sie werden jedoch nicht in eine *ewige* Materie eingefangen.[36] Apelles kennt die Materie als ungewordenes Prinzip nicht. Ebenso weicht er in der Möglichkeit der Erkenntnis der oberen Welt vom Mittelplatonismus ab: Es gibt zwar im Sehnen des Menschen ein Ahnen um die Vollkommenheit, nicht aber um den einen Gott und „seine" Welt, da diese Erkenntnis erst durch Christus geoffenbart werden muß.

Mit der Gnosis konform geht Apelles von einer geschaffenen Materie aus, in die hinein die Seelen „gefangen" werden.[37] Ebenso sieht er die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes durch eine Mittlergestalt. Allerdings weicht Apelles auch von der gnostischen Position ab: Er verbleibt in der biblischen Denkkategorie „Schöpfung" im Hinblick auf den Schöpferengel als auch auf die Welt. Die für die Gnosis charakteristische Vorstellung einer Emanation findet sich bei Apelles nicht.[38]

---

35 Holger STRUTWOLF, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, FKDG 56, Göttingen 1993, 34. Das Erkennen des höchsten Guten in der intelligiblen Welt ist nach Platon, Phaidr. 247C, das Ziel der menschlichen Seelen. Während Platon diese Aussage ontologisch verstand, deuten der Mittelplatonismus (vgl. Alb., didask. 10, 165,4f.) und auch Justin (dial. 3,7) sie theologisch auf den höchsten Gott; vgl. Carl ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 44, 1952/53, 157-195, wiederabgedruckt in: Clemens ZINTZEN (Hg.), Der Mittelplatonismus, WdF 70, Darmstadt 1981, (319-368) 325.

36 Platon, Tim. 28C, 30A bzw. 28A; vgl. Niels HYLDAHL, Justin und die griechische Philosophie, in: Philosophie und Christentum. Acta Theologica Danica IX, Kopenhagen 1966, 272-292, wiederabgedruckt in: ZINTZEN, Mittelplatonismus (s. Anm. 35), (369-396) 391. Allerdings ist anzumerken, daß sich im Mittelplatonismus die Vorstellung vom Entstehen des Kosmos durchsetzt, was Platons ewiger Materie zunächst nicht widerspricht, jedoch eine Akzentverschiebung andeutet; vgl. Kelsos, Frgm. VI 52a: „Geworden zwar, aber unvergänglich". Apelles geht von einer geschaffenen Materie aus, vgl. unten Anm. 38.

37 Zu den unterschiedlichen gnostischen Weltschöpfungsvorstellungen vgl. Christoph MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus?, WUNT 65, Tübingen 1992, 18-24. Zur gnostischen Anthropologie im allgemeinen vgl. Kurt RUDOLPH, Die Gnosis, Göttingen $^{3}$1994, 98-130.

38 Die obere Welt wird von Apelles als geschaffen angesehen (vgl. Ps.-Tert., adv. omn. haer. 6,4 [*facio*], Ps.-Anthimus, De sancta ecclesia 17 [ποιέω] und Filastr., div. haer. lib. 47,3 [*facio*]), ebenso die vom Schöpferengel geschaffene Welt (vgl. Tert., carn. 8,2 [*instituo* bzw. *institutio*]; 8,3 [*institutor*]; Ps.-Tert., adv. omn. haer. 6,4 [*instituo*]; Filastr., div. haer. lib. 47,3 [*facio*]; Epiph., pan. XLIV 1,5 [κτίζω]; Orig., comm. in ep. ad Titum [*edo*; *facio*]). Nur hinter der Origenesstelle könnte man eine Emanationsvorstellung vermuten [*edo*], doch wird diese Aussage im Anschluß durch das *facio* relativiert.

Der Vergleich mit dem Mittelplatonismus und der Gnosis hat gezeigt, daß Apelles vor dieselbe Denkaufgabe wie diese gestellt war, das Problem jedoch trotz einiger Parallelen anders als Platonismus und Gnosis zu lösen versucht.[39]

## 3. Äußere Einflüsse bei der Ausgangsfrage des Apelles nach der Monarchie Gottes

Was motivierte Apelles überhaupt zum Stellen seiner neuen Frage nach der Monarchie Gottes? Auch hier könnte er von außen beeinflußt sein, jedoch lassen die Vermutungen auch an dieser Stelle keine zwingenden Schlüsse zu.

Das Ringen um die Einheit und die Einzigkeit Gottes, um seine Monarchie, läßt sich ab der Mitte des 2. Jahrhunderts in unterschiedlichen Texten festmachen: So ist es treibendes Moment des sogenannten Monarchianismus, dessen traditionelle Datierung aufgrund seiner Verurteilung um 190[40] nicht darüber hinwegtäuschen sollte, daß seine beiden Strömungen um einiges älter sein dürften. Man muß nicht so weit gehen, den Monarchianismus als die *großkirchliche* Reaktion auf den Valentinianismus anzusehen[41], um zu erkennen, daß die Wahrung der Monarchie Gottes zu Lebzeiten des Apelles in Rom eine denkerische Aufgabe von höchster Priorität war.

Wäre die Fragestellung des Apelles vom Monarchianismus – und hier insbesondere vom sogenannten modalistischen Monarchianismus – abhängig, worauf rein terminologisch seine Betonung der μία ἀρχή hindeuten könnte, so wäre seine Eigenleistung immens: Apelles hätte eine sich innerhalb der Christologie entzündende Fragestellung abstrahiert und auf die marcionitische Gotteslehre angewandt. Wie sich Apelles aber das immanent-trinitarische Verhältnis von Gott und seinem Christus vorstellt, läßt sich aufgrund der mangelnden Quellen zu dieser Thematik nicht mehr klären. So fehlt der direkte Vergleichspunkt zwischen beiden Ansätzen.

---

39 GRESCHAT, Apelles (s. Anm. 1), 87, betont eine weitere Parallele zwischen dem apellejischen Schöpferengel und der zum Pleroma gehörenden Sophia im Valentinianismus. Beide versuchten, etwas Unerreichbares, zu erreichen und fallen deshalb vom höchsten Gott ab. Diese Parallelität liegt aber nur sehr begrenzt vor: Während die Sophia nach Iren., haer. I 2,2, ihren unerkennbaren Ursprung (= Gott) erkennen will, in Begierde entflammt und geteilt wird, kennt der apellejische Schöpferengel den höchsten Gott bereits. Folge des „Falls" der unteren Sophia ist die Entstehung des Demiurgen und der nach dem oberen Vorbild nachempfundenen Welt (Iren., haer. I 2,1-4). Bei Apelles ist die Verfertigung einer minderwertigen Weltschöpfung aber nicht *Folge*, sondern – wenn man überhaupt einen Fall annimmt – *Voraussetzung* für den Fall des Schöpfers.

40 Adolf VON HARNACK, Art. Monarchianismus, in: PRE[3] 13, Stuttgart 1903, 303-336, bes. 311-318.

41 Vgl. Reinhard M. HÜBNER, Εἷς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert – ein Versuch, in: DERS., Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, SVigChr 50, Leiden 1999, 207-238.

Einfacher und naheliegender erscheint die Entwicklung der neuen Fragestellung aus den logischen Unausgewogenheiten der marcionitischen Konzeption.

## 4. Resümee

Wäre die Schülerschaft des Apelles bei Marcion nicht derart gut bezeugt, würde man aufgrund der überlieferten Lehre zunächst kaum auf den Gedanken kommen, in Apelles einen Marcionschüler zu sehen. Die für die marcionitische Theologie charakteristischen Merkmale wie die Trennung in Schöpfer- und Erlösergott bzw. die Differenzierung von gerechtem Gesetz und gutem Evangelium werden für Apelles gerade nicht überliefert.

Die Frage nach der uneingeschränkten Monarchie des *einen* Gottes, die vor allem durch Unstimmigkeiten innerhalb der marcionitischen Konzeption von Schöpfer- und Erlösergott aufgeworfen wurde – vielleicht auch indirekt durch die in Rom präsente Frage nach der Monarchie Gottes bestärkt –, führte Apelles zur Reduktion der marcionitischen Zweigötterlehre. Nahm er aber nur einen einzigen Gott an, so verband sich damit für ihn das Problem, die Transzendenz des einen, ewigen und unbegrenzten Gottes und die zeitlich und räumlich begrenzte Geschöpflichkeit der Welt zusammenzudenken. Dieses „Folgeproblem" prägt seine theologischen Ausführungen und führt ihn zur Annahme eines Schöpfer- und eines Feuerengels. Auch die Modifikationen in Anthropologie, Christologie und Soteriologie lassen sich als Konsequenz der Frage nach der Monarchie Gottes erklären und scheinen bewußt theologische Schwachpunkte der marcionitischen Konzeption ausgleichen zu wollen.

Vielfach wurden sowohl die apellejische Reduktion auf *ein* Prinzip als auch die Annahme eines wirklichen Leibes Christi als Annäherung der marcionitischen an die kirchliche Theologie verstanden.[42] Diese Intention des Apelles läßt sich jedoch nicht verifizieren. Es scheint eher, daß Apelles einzig seine an das marcionitische System gestellte Frage zu klären suchte. Mit Aufnahme des theologischen und philosophischen Gedankenguts seiner Zeit formulierte er relativ eigenständig seine von der marcionitischen Konzeption abweichende Theologie.

Die Annahme von zwei Engeln, die auf Erden wirken, während der eine Gott in seiner Transzendenz unbeteiligt verweilt und erst auf Bitten des Schöpferengels seinen Sohn sendet, dürfte aufgrund der gravierenden Unterschiede keine apellejische Angleichung der marcionitischen an die großkirchliche Theologie darstellen. Auch im Umgang mit dem Alten Testament, insbesondere dessen Rückführung auf den Feuerengel in den Syllogismen, bleibt Apelles wie Marcion der großkirchlichen Position diametral entgegengesetzt.

---

42 HARNACK, Marcion (s. Anm. 4), 188; Wilhelm MÖLLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I, Tübingen/Leipzig ²1902 (bearbeitet durch Hans VON SCHUBERT), 161.

# „Dann sind gottwilkommen, Marcion und Marciönin"

## Marcion in den reformatorischen Auseinandersetzungen um das Abendmahl

Katharina Greschat

In den Auseinandersetzungen um das Abendmahl, die seit 1524 zwischen Luther, den Oberdeutschen und Schweizern, aber auch in Abgrenzung gegenüber den Altgläubigen, geführt werden[1], spielt der Ketzer Marcion eine nicht ganz uninteressante Rolle.[2] Um ihr tropisches Verständnis der Einsetzungsworte zu rechtfertigen, griffen die Schweizer auf Aussagen altkirchlicher Theologen zurück und machten damit deutlich, daß ihre Interpretation keineswegs eine Neuerung darstellt, sondern auf dem Boden der Rechtgläubigkeit steht. Gleichzeitig eröffnete sich dadurch die Möglichkeit, in den aktuellen Gegnern die altkirchlichen Ketzer zu erblicken. So konnte in der Streitschriftenkampagne der Jahre bis zum Marburger Religionsgespräch aus der Bezugnahme auf Tertullians Erwiderung gegen Marcion in Marc. IV 40,3[3] der Vorwurf erwachsen, Marcions doketistische Christologie sei die logische und letzte Konsequenz einer Ansicht, die von einer Präsenz des Leibes Christi im Abendmahlsbrot ausgeht.

1 Den Beginn des Abendmahlsstreites markieren die im Herbst 1524 in Süddeutschland und Basel verfaßten Traktate Karlstadts, mit denen er die Gegenwart Christi im Abendmahl bestritt. So äußerte sich z.B. Johannes Brenz in der „Epistola Ioannis Brentii de verbis Domini ‚Hoc est corpus meum, opinionem quorundam de eucharistia refellens'" vom 3. Oktober 1525 (Brenz, Frühschriften, hg. v. Martin Brecht/Gerhard Schäfer/Frieda Wolf, 2 Bde., Tübingen 1970-1974 [Johannes Brenz, Werke I], II, 345,6f.); dazu auch Gottfried W. Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, 294.

2 Zur Frage der Rezeption altkirchlicher Schriftsteller in der Reformation vgl. jetzt auch David C. Steinmetz (Hg.), Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts, Wolfenbütteler Forschungen 85, Wiesbaden 1999, und Leif Grane/Alfred Schindler/Markus Wriedt (Hg.), Auctoritas patrum. I. Zur Rezeption der Kirchenväter im 16. Jahrhundert; II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, VIEG Beih. 37.44, Mainz 1993-1998. Altkirchliche Häretiker wie Marcion kommen hier jedoch nicht in den Blick.

3 Tertullians „Adversus Marcionem" erschien 1521 in der Editio princeps des Beatus Rhenanus: „Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani inter Latinas ecclesiae scriptores primi [...] per Beatum Rhenanum Seletstadiensem e tenebris eruta [...]", Basel 1521 (vorhanden in der UB Erlangen Thl. III,99,b).

## 1. Tertullian, Marc. IV 40,3: ‚hoc est corpus meum, id est figura corporis mei', und die Auseinandersetzung um Oekolampads „De genuina verborum expositione"

Mit seiner Auslegung der Einsetzungsworte nach Lk 22,19f. wendet sich Tertullian in gewohnt polemischer Manier gegen die marcionitische Vorstellung, daß Christus keine echte menschliche Leiblichkeit gehabt habe. Indem Christus das Brot nahm und es seinen Jüngern austeilte, so argumentiert Tertullian, machte er es mit den Worten *hoc est corpus meum* zu seinem eigenen Leib, das heißt zur *figura* seines Leibes.[4] Einer *figura* müsse jedoch ein wahrer Leib zugrunde liegen, weswegen das marcionitische Phantasma keine *figura corporis* besitzen könne. Da Christus aber seinen Leib mit dem Brot verbunden hat, glaubten die Marcioniten, „für uns" sei lediglich Brot dahingegeben. Zugespitzt bedeutet das, „für uns" sei nichts anderes als Brot gekreuzigt worden.[5]

Da nach humanistischem Verständnis das Wort *figura* klar auf den Tropus verweist[6], sahen sich die Vertreter eines tropischen Verständnisses der Einsetzungsworte durch Tertullian voll und ganz bestätigt. Hier war es zunächst der Basler Johannes Oekolampad[7], der die schweizerische Interpretation der Einsetzungsworte in „De genuina verborum Domini ‚Hoc est corpus meum' iuxta vetustissimos authores expositione liber" gegen das römische Sakramentsverständnis mit Bezug auf Tertullian verteidigte. Die Vätertradition habe ihn gelehrt, das Abendmahl anders als bisher üblich zu verstehen[8], deshalb wolle er zeigen, daß die Worte: ‚das ist mein Leib' nach demselben Tropus gesagt sind wie die Worte des Paulus: ‚der Fels war Christus'.[9] Den Gedanken an die Realpräsenz hätten schon die Väter abgelehnt, weil eine solche Vorstellung letztlich zu unhaltbaren Konsequenzen führe. Um zu erweisen, daß das Zeichen die Sache, auf die es verweist, nicht in sich trägt, daß also Zeichen und Bezeichnetes voneinander zu trennen sind und nur das

4 Zu Tertullians Begriff der *figura*, vgl. Victor SAXER, Figura corporis et sanguinis Domini. Une formule eucharistique des premiers siècles chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise, RivAc 47, 1971, 65-89.

5 Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, TU 45, Leipzig ²1924, 144 Anm. 2, hatte gemeint, Marcion verstehe die Einsetzungsworte figürlich, vgl. ebd. auch 124 Anm. 1.

6 Vgl. z.B. Erasmus in psal. XXXIII, Cl V, 372 B.

7 Zu Oekolampad als Sammler von Belegen und Verteidiger der tropischen Abendmahlslehre mit Väterzitaten, vgl. auch Alfred SCHINDLER, Zwingli und die Kirchenväter, Zürich 1984, 49.

8 Oekolampad beruft sich hier besonders auf Augustin, trin. III 10; vgl. auch Gottfried HOFFMANN, Sententiae patrum. Das patristische Argument in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon, Heidelberg 1971, 5ff.

9 Oekolampad, Genuina expositio, Straßburg 1525, A3b (= Hans-Joachim KÖHLER u.a. [Hg.], Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Microficheserie, Zug 1978-1988, 715 Nr. 1828); vgl. auch LOCHER, Zwinglische Reformation (s. Anm. 1), 302.

Zeichen im Abendmahlsbrot gegenwärtig sei[10], berief sich Oekolampad neben anderen Texten auch auf Tertullian, Marc. IV 40,3.[11] Marcion habe aus den Einsetzungsworten geschlossen, daß sich der Leib Christi dem Sehen und Fühlen entziehe und deshalb auch am Kreuz ein Scheinleib gewesen sei, was Tertullian dadurch entkräfte, daß er den Begriff *corpus* durch *figura corporis* erkläre. Oekolampad folgerte aus der genannten Tertullianstelle, daß die *res figurata*, der Leib Christi, nicht im Brot sein könne, da hier ausdrücklich der wahre und den Sinnen zugängliche Leib Christi gemeint sei. Nähme man statt dessen eine Realpräsenz des Leibes Christi im Brot an, wie das die Gegner tun, dann müsse man folgern, daß dieser Leib am Kreuz geopfert worden wäre, was zu der Konsequenz führt, daß Christi Leib entweder unverwundbar gewesen und damit nicht wirklich für uns gestorben sei oder aber daß Christi Leib verwundbar und damit noch vor der Verklärung von den Jüngern gegessen worden sei. Wenn die Anhänger der Realpräsenz jedoch behaupten, Christi Leib sei verwundbar, nicht jedoch im Brot, dann werde das Zeichen am Ende unwahrhaftig, wie bereits Tertullian gegenüber Marcion deutlich gemacht habe.[12] Wer also die Realpräsenz vertritt, stehe damit, wenn auch ungewollt, auf seiten Marcions.[13]

Es waren die Straßburger, die „De genuina verborum expositione", die wegen der Basler Zensur dort nicht erscheinen konnte, im Herbst 1525 drucken ließen, um ihrerseits mit dieser Schrift auf den großen Erfolg von Bugenhagens „Epistola contra novum errorem"[14] zu reagieren, die die Abendmahlslehre Zwinglis zum ersten Mal öffentlich kritisiert und in die Nähe von Karlstadt gestellt hatten.[15] Durch gezielte Veröffentlichungen wichtiger Schriften zur Abendmahlslehre, unter anderem des berühmten Hoenbriefes[16], wurde Straßburg zum „Propagandazentrum der sym-

10 Walter KÖHLER, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Bd. I: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529, QFRG 6, Leipzig 1924, 121 betont die Übereinstimmung zwischen Zwingli und Oekolampad an dieser Stelle.

11 Oekolampad, Genuina expositio (s. Anm. 9), C5bff. Er zitiert den Beginn von Tert., Marc. IV 40,3: *Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha, ut suum (indignum enim ut quid alienum concupisceret Deus) acceptum panem, et distributum discipulis, corpus suum illum fecit: Hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset.*

12 Oekolampad, Genuina expositio (s. Anm. 9), C8b, betont, daß diese Schlußfolgerungen nicht seine eigenen, sondern die Tertullians seien.

13 HOFFMANN, Sententiae patrum (s. Anm. 8), 20. In einem Brief an Franz Lambert (?), Ende 1524 oder Anfang 1525, weist Oekolampad ausdrücklich auf Tert., Marc. IV 40,3, als Beleg für das tropische Verständnis der Einsetzungsworte hin; vgl. Ernst STAEHELIN, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, Bd. I: 1499-1526, QFRG 10, Leipzig 1927, Nr. 235, S. 337.

14 Zum großen publizistischen Erfolg dieser Schrift vgl. Thomas KAUFMANN, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528, BHTh 81, Tübingen 1992, 282f.

15 Vgl. dazu ebd., 284ff.

16 Zu den publizistischen Aktivitäten der Straßburger, vgl. ebd., 292ff.

bolischen Abendmahlstheologie"[17], das den Einfluß der Wittenberger zurückdrängen wollte. Auf die patristischen Argumentationshilfen aus „De genuina verborum expositione" griffen die Straßburger gern zurück.[18] So berichtet Bucer, daß er nach der Lektüre des Zwinglibriefes an Alber und Luthers Schrift: Von Anbeten des Sakraments zu der Überzeugung gelangt sei, daß die Einsetzungsworte von nichts anderem als dem Brot sprechen, wie es auch Tertullian mit dem *hoc est corpus meum, id est figura corporis mei* zum Ausdruck bringen wollte.[19]

Oekolampad hatte „De genuina verborum expositione" mit einem Begleitbrief den schwäbischen Pfarrern zugestellt, die er mit dieser Schrift zu gewinnen suchte. Einige von ihnen hatten Oekolampads Abendmahlslehre kritisiert, weil sie von Luther abgewichen sei. Um die Verbreitung der Abendmahlsschrift Oekolampads auch propagandistisch zu flankieren und Bugenhagens Einflußnahme zuvorzukommen, schickte Bucer in der zweiten Septemberhälfte 1525 als Vertreter der Reichsstadt Straßburg, die Orientierung auch im Hinblick auf das Abendmahlsverständnis geben sollte[20], eine Reihe von Briefen an die schwäbischen Pfarrer.[21] Er nutzte vor allem seine Verbindung zu den Absolventen der Heidelberger Universität und empfahl ihnen Oekolampad als den bewunderten Lehrer aus alten Tagen.[22] Im gleichen Tenor schrieb Bucer auch an seinen Studienfreund Brenz[23], der am 3. Oktober 1525 mit einer kurzen Antwort auf Oekolampads „De genuina verborum expositione" reagierte.[24] Für Brenz lagen Bucer und Oekolampad auf einer Linie[25], und er wußte sehr genau, daß sich beide auf die genannte Tertullianstelle beriefen.[26] Brenz' aus-

17 So ebd., 284.

18 Vgl. ebd., 291f.

19 *Ibi sententiam meam mihi firmaui hic nihil nisi panem esse, forma autem id eloquendi nulla mihi visa est aptior quam qua Tertulianus visus est: hoc est corpus meum, id est figura corporis mei* (Correspondance de Martin Bucer [= Martini Buceri opera omnia. Series 3], Bd. II: 1524-1526, hg. v. Jean ROTT, SMRT 43, Leiden 1989, 54,102-104).

20 Vgl. den „offenen Brief" an den Neckarsteinacher Pfarrer Jakob Otter vom 17. September 1525, in: Martin Bucer, Deutsche Schriften (= Martini Buceri Opera omnia series 1), Bd. III, Gütersloh 1969, 409-420.

21 Vgl. KAUFMANN, Abendmahlstheologie (s. Anm. 14), 303ff., der feststellt, daß Bucer die unverhohlene Einflußnahme auf die Schwaben wegen ihrer negativen Wirkung später zu verharmlosen suchte.

22 Correspondance de Martin Bucer II (s. Anm. 19), 40,30ff.; vgl. auch KAUFMANN, Abendmahlstheologie (s. Anm. 14), 309f.

23 Dieser Brief ist nicht erhalten, zur Rekonstruktion seines Inhalts vgl. Brenz, Frühschriften II (s. Anm. 1), 341.

24 Ebd., 340ff.

25 Zur Parallelität zwischen dem Brenzbrief und dem kurz darauf veröffentlichten „Syngramma", vgl. KAUFMANN, Abendmahlstheologie (s. Anm. 14), 304 Anm. 208.

26 *Tertullianum forte aut alios produces, qui corpus per figuram corporis exponunt* (Brenz, Frühschriften II [s. Anm. 1], 346,17f.). Bucer hat auch in der Verteidigung seiner Übersetzung von Bugenhagens Psalmenkommentar von 1526 (vgl. Martin Bucer, Deutsche Schriften [s. Anm. 20], Bd. II, Gütersloh 1962, 272,10ff.) und in seiner Erwiderung auf Luthers Bekenntnis von 1528, in

führliche Antwort folgte dann im „Syngramma Suevicum", das am 21. Oktober 1525 fertiggestellt wurde.[27] Die Schwaben lehnten die tropische Auslegung der Abendmahlsworte ab und traten für die leibliche Anwesenheit Christi im Abendmahl ein. In ihren Augen kam dem Sakrament nicht nur eine die Gemeinde konstituierende Wirkung zu, sondern es sei selbst durch das Wort vermittelte göttliche Tat.[28] Schrift und Väter sähen im Zeichen auch die bezeichnete Heilsgabe enthalten, so daß unter dem Sakrament nicht nur das Zeichen einer abwesenden heiligen Sache zu verstehen sei, sondern auch die Sache selbst.[29] Mit der Tertullianstelle wurde das „Syngramma Suevicum" insofern schnell fertig, als es behauptet, sie beziehe sich nicht auf Christus, sondern richte sich lediglich gegen Marcion.[30] In einem Brief vom 22. November 1525 machte Brenz gegenüber den Straßburgern noch einmal deutlich, daß man um die reale Anwesenheit von Leib und Blut Christi nicht herumkomme.[31] Kein spiritueller Leib sei für uns gegeben und kein spirituelles Blut für uns vergossen.[32] Alles andere wäre Doketismus. Christus sei vielmehr wirklich leiblich für uns gegeben, sonst müßte man am Ende Marcion zustimmen, der Christi Leib für ein Phantasma hielt.[33]

Zu einem ähnlichen Ergebnis wie das „Syngramma Suevicum" kam auch der Nördlinger Theobald Billican[34], der im Winter 1525 seine Abendmahlslehre darlegte und erklärte, ihn habe die Beschäftigung mit Tertullians Schrift gegen Marcion dazu bewogen, von Karlstadt abzurücken.[35] Daneben habe er sich intensiv mit Oekolampads „De genuina verborum expositione" auseinandergesetzt[36], das „Syn-

der er Arbogast auf die Auslegung Oekolampads verweisen läßt (ebd., 362,33ff.), an dieser Interpretation der Tertullianstelle festgehalten.

27 Vgl. zum „Syngramma" auch: Martin HONECKER, Die Abendmahlslehre des Syngramma Suevicum, BWKG 65, 1965, 39-68. Honecker betrachtet die Behauptung der Realpräsenz im „Syngramma" als Vorwegnahme der Hauptpunkte des Abendmahlsstreites zwischen Luther und Zwingli (ebd., 43).

28 Ebd., 45.

29 HOFFMANN, Sententiae patrum (s. Anm. 8), 38.

30 Brenz, Frühschriften I (s. Anm. 1), 245,20-24: *Porro quod Tertulianus corpus pro figura corporis exponat lib. 4 Adversus Marcionem, non convincitur propterea Christum sic intellexisse. Dabimus enim, ut hac expositione Tertullianus suo argumento contra Marcionem inservierit, non dabimus, ut sua authoritate cogat sic verbum Christi intelligere.*

31 Brenz, Frühschriften II (s. Anm. 1), 355,30ff.

32 Ebd., 356,10ff.

33 Ebd., 356,27-30: *Iam quod aliud corpus quam corporale pro nobis traditum fuerit, nescio, nisi forte placeat cum Marcione corpus Christi phantasma dicere, id quod longe absit.*

34 Vgl. zu Billican auch LOCHER, Zwinglische Reformation (s. Anm. 1), 484f., und Gerhard SIMON, Humanismus und Konfession. Theobald Billican, Leben und Werk, AKG 49, Berlin/New York 1980.

35 So in einem Brief Anfang Januar 1526 (Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, hg. v. Emil EGLI u.a., CR 88ff., Berlin 1905ff., Bd. IV, 889-892).

36 KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 252.

gramma Suevicum", Zwinglis „Subsidium"[37], Karlstadts Schriften, Luthers Erwiderungen und des Urbanus Rhegius erste Schrift zum Sakramentsstreit gelesen.[38] Angesichts der Vielfalt der Meinungen wolle er sich an die Einsetzungsworte halten und damit das Problem gleichsam von seinem Ursprung her lösen. Gegen Zwingli betonte er, daß beim *est* kein *tropus* vorliegt, gegen Karlstadt vertrat er die Ansicht, daß sich die Formulierung eindeutig auf das Brot beziehe, so daß im Abendmahl Brot und Wein als Leib und Blut wirklich vorhanden seien: *corpus verum et sanguinem verum in coena esse*[39]. Seinen verehrten Lehrer Oekolampad kritisierte Billican nicht direkt, sondern führte statt dessen die Tertullianstelle ins Feld und argumentierte, daß Tertullian hier die Ansicht des Ketzers Marcion wiedergebe, weshalb man diesen Text nicht als Beleg für eine tropische Interpretation der Einsetzungworte werten dürfe.[40] In einem Privatbrief (16.1.1526) warf er Oekolampad sogar vor, seine Interpretation in „De genuina verborum expositione" folge direkt der marcionitischen Häresie.[41] Luther hielt Billicans Schrift für so gelungen, daß er zunächst darauf verzichtete, eine eigene Erwiderung gegen Oekolampads „De genuina verborum expositione" zu verfassen.[42] Billicans Schrift wurde in Wittenberg – vielleicht auf Betreiben Luthers selbst – gedruckt und verbreitete sich schnell.[43]

Über Oekolampad wurde Zwingli auf Billicans Interpretation der Einsetzungsworte aufmerksam[44] und sah sich genötigt zu reagieren, um Billican vielleicht doch noch für die Schweizer Position zu gewinnen.[45] Er verteidigte das tropische Verständnis des *est* unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Oekolampads Ausführungen zu Tertullian, Marc. IV 40,3[46], und betonte, daß Tertullian, Oekolampad, Hoen und Zwingli mit Christus, den Aposteln und den Alten an dieser Auslegung der Einsetzungsworte festgehalten haben.[47] Gegen Billican, der unter dem Brot den verklärten Leib Christi verstanden wissen wollte, wandte Zwingli ein, daß der für uns dahin-

---

37 „Subsidium sive corona de eucharistia" (Zwinglis SW [s. Anm. 35], Bd. IV, 440-504). Zwingli verweist in dieser Schrift kurz auf Oekolampads „De genuina verborum expositione" (ebd., 502,6-11).

38 KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 252f.

39 SIMON, Humanismus (s. Anm. 34), 103ff.

40 KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 123 Anm. 4.

41 STAEHELIN, Briefe und Akten I (s. Anm. 13), Nr. 326, S. 451: *Nam si tu omnino corpus pro figura corporis interpretaris, erras maxime et in Marciomanae haeresis collitio castra metaris. Sequitur enim neque verum corpus datum esse pro nobis, sed figuram, neque verum corpus hactenus pro nobis frangi.*

42 Luther schrieb mit Datum vom 20.1.1526 an Nikolaus Hausmann: „Christus lebt! Schon schreibt Theobald Billicanus, der Nördlinger Prediger, gegen Zwingli, Karlstadt und Oekolampad. Gott erweckt seine Getreuen gegen die neuen Ketzer" (WA.B 4, Nr. 973, S. 19,11-13).

43 Vgl. SIMON, Humanismus (s. Anm. 34), 107.

44 STAEHELIN, Briefe und Akten I (s. Anm. 13), Nr. 325, S. 450f.

45 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. IV, 893-941.

46 Dieser Text spielt für Zwingli offenbar erst in der Auseinandersetzung mit Billican eine Rolle; im Brief an Alber und in „De vera et falsa religione" hatte er sich nur auf Tert., Marc. I 14, berufen (Zwinglis SW [s. Anm. 35], Bd. III, 809,15ff.).

47 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. IV, 928,16ff.

gegebene Leib unmöglich der verklärte gewesen sein könne, andernfalls hätte Marcion den Sieg behalten.[48] Christi menschliche Natur dürfe man nicht mit seiner göttlichen gleichsetzen, ohne im Marcionitismus zu enden, da ein nicht örtlich begrenzter Leib eben kein wahrer Leib sei.[49] Damit waren die Eckpunkte der Zwinglischen Argumentation festgeschrieben, er mußte sie nur noch gegenüber seinen jeweiligen Gegnern konkreter entfalten.

## 2. Der Marcionitismusvorwurf Zwinglis

Vor einer breiten Öffentlichkeit und in deutscher Sprache verteidigte Zwingli erstmals im Februar 1526 sein Abendmahlsverständnis mit der „Klaren Unterrichtung vom Nachtmahl Christi"[50]. Sowohl Altgläubigen wie Lutheranern und Erasmianern hielt er entgegen, daß Christus nach dem dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses in den Himmel aufgefahren sei und zur Rechten Gottes sitze, so daß im Sakrament nichts anderes als das Zeichen der heiligen Sache anwesend sein könne.[51] Von hier aus ließ sich die Lehre von der Transsubstantiation, wonach die leibliche Substanz von Brot und Wein in die leibliche Substanz von Fleisch und Blut verwandelt wird, ebenso widerlegen wie die lutherische Auffassung, wonach man den Leib Christi esse, das Brot jedoch Brot bleibe.[52] Um seine eigene Lehre zu stützen, führte Zwingli den Schriftbeweis und wehrte den gegen ihn erhobenen Ketzervorwurf mit einem geschickten Rückgriff auf eine Stelle aus dem „Decretum Gratiani" ab, die man im Sinne einer übertragenen Deutung der Einsetzungsworte verstehen konnte.[53] Erst danach setzte er sich mit der Ansicht der Erasmianer auseinander, die – wie Billican – behaupteten, mit dem Brot müsse der verklärte Leib Christi gemeint sein, der an mehreren Orten zugleich sein könne.[54] Zwingli argumentierte hier mit der Einheit Christi in zwei Naturen[55]; seiner göttlichen Natur nach hat Christus die Rechte des Vaters nie verlassen, vielmehr gehören Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten allein auf die Seite der lokal begrenzten, menschlich-leiblichen

48 Ebd., 902,1ff.: *Est autem vere sensualiterque mortuum, alioquin Marcion triumpharet.*

49 Ebd., 906,10-13: *si humanam naturam Christi divinae coaequamus, iam Marcionitis fenestram adperuimus Christum non vere fuisse hominem adserentibus; si enim Christi corpus loco non definitur et circunscribitur, vere corpus non est.* Vgl. dazu auch HOFFMANN, Sententiae patrum (s. Anm. 8), 134.

50 „Eine klare underrichtung vom nachtmal Christi durch Huldrychen Zwingli tütsch als vormal nie umb der einvaltigen willen, damit sy mit niemans spytzfündigheit hindergangen mögind werden, beschriben" (Februar 1526), Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. IV, 773-862.

51 Ebd., 794,8-13.

52 Ebd., 793,14ff.

53 Ebd., 820,30ff. Gemeint ist hier CIC c. 44 dist. II *de consecratione.*

54 Vgl. auch KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 302ff.

55 Vgl. auch LOCHER, Zwinglische Reformation (s. Anm. 1), 308.

Natur Christi.[56] Versteht man das anders, dann ist man schnell bei der Ketzerei Marcions, der nicht glauben wollte, daß Christus wahrer Mensch gewesen ist. Marcion habe sich auf das *hoc est corpus meum* berufen und gemeint, es sei nicht möglich, daß sein Leib gegessen werde, weshalb er keinen natürlichen Leib angenommen habe, sondern einen phantastischen. Schon die Lehrer der Kirche haben Marcion jedoch geantwortet, daß Christus nicht seinen Leib zu essen gegeben habe, sondern mit Brot und Wein „ein Bedütnus sines waren Fleischs und Bluetes yngesesetzt", welches er in den Tod gegeben habe.[57] Wer also der Ansicht ist, mit dem Brot der Einsetzungsworte sei der verklärte Leib Christi gemeint, der stehe auf seiten der Irrlehre Marcions[58], weil er Christi menschliche Natur, die – und das war für Zwingli entscheidend – „für uns gegeben ist", nicht ernst nimmt.[59] Auch der auferstandene Christus könne leiblich nur an einem einzigen Ort, nämlich im Himmel und zur Rechten des Vaters sein, wie der schon zuvor angeführte Beleg aus dem „Decretum Gratiani" in aller Deutlichkeit beweise.[60]

Zwingli fand die in der „Klaren Unterrichtung" entwickelte Argumentation offenbar so schlagend, daß er sie gleich noch einmal verwendete. Mit zwei kurzen Antworten auf Ecks Thesen versuchte er das Terrain, das er durch sein Fernbleiben bei der Disputation von Baden verloren hatte, wiedergutzumachen. Seine erste Antwort vom 21.5.1526 bezog sich auf Ecks 1. These: „Der waar fronlychnam Christi und sin blut ist gegenwirtig im Sakrament des Altars"[61]. Zwingli erwiderte, Christi Leib sei nicht real gegenwärtig, er befinde sich zur Rechten Gottes und nirgendwo sonst, dafür spreche die Schrift und besonders Joh 6,63.[62] Die Schrift, aber auch das „Decretum Gratiani" beweisen, daß der Auferstandene an einem Ort und damit nicht im Brot sein könne.[63] Das Wort *hoc* könne sich nicht auf Christi unsichtbaren Leib beziehen, weil er dann nicht in seinem wahren Leib gelitten hätte. Ein solches

56 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. IV, 827,17ff. Zwingli verbindet mit dem Leib immer auch lokale Beschränkung, vgl. auch KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 306f.

57 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. IV, 835,21-836,14, hier steht natürlich Tert., Marc. IV 40,3, im Hintergrund, vgl. dazu auch Peter STEPHANS, Zwingli. Einführung in sein Denken, Zürich 1997 (engl. Oxford 1992), 134.

58 SCHINDLER, Zwingli und die Kirchenväter (s. Anm. 7), 67, stellt fest, daß Zwingli seinen Gegnern mit dem Marcionitismusvorwurf „bewährte altkirchliche Ketzerklischees aufprägt".

59 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. IV, 837,9ff.: „so volgt, daß imm sin lyden nit empfintlich gewesen sye, oder, wie Marcion iret, das er nun einen gespänstlyb an imm habe ghebt. Das doch die gröst, schandlichest schmach Christi wär, der so bitterlich für uns armen sünder gelitten hat".

60 Ebd., 840,12ff. wird die Diskussion um CIC c. 44 dist. II *de consecratione* nochmals aufgenommen. Zwingli bezieht sich hier besonders auf die Aussage: *Corpus enim domini, in quo resurrexit, uno loco esse oportet [...].*

61 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. V, 181,15f.

62 Vgl. schon ebd., Bd. IV, 810,16ff.

63 Ebd., Bd. V, 182,6ff.

Verständnis der Einsetzungsworte liefe auf die Ketzerei Marcions hinaus.[64] Ecks Auffassung, daß der Leib Christi sichtbar im Himmel, unsichtbar im Sakrament des Altars gegenwärtig sei, münde deshalb im Marcionitismus, weil Christus in diesem Fall auch „unsichtbarlich und onschmerzlich" für uns dahingegeben sein müsse.[65]

Sowohl den altgläubigen als auch den lutherischen Vertretern der leibliche Anwesenheit Christi im Abendmahl warf Zwingli vor, letztlich von einem marcionitischen Doketismus auszugehen und die wahre Menschheit Christi zu leugnen.[66]

## 3. Luthers Entgegnung auf Oekolampad: „Daß diese Worte Christi: Das ist mein Leib noch feststehen wider die Schwermgeister" von Anfang April 1527 und die Reaktionen

Erst 1527 sah sich Luther gezwungen, nun seinerseits auf Oekolampads „De genuina verborum expositione" mit einer eigenen Schrift zu antworten.[67] Gegen die beiden Schweizer, zwischen deren Ansichten er keinen wirklichen Unterschied erkennen konnte[68], wollte Luther deutlich machen, daß man am Wortlaut der Einsetzungsworte festhalten müsse und daß eine symbolische Interpretation keineswegs zwingend sei.[69] Christi Leib könne sehr wohl zugleich im Himmel und auf Erden im Abendmahl sein.[70] Sein Sitzen zur Rechten des Vaters habe man sich nicht so vorzustellen, als wäre Christus an einen festen Ort im Himmel gebunden, vielmehr bedeute es die Teilhabe an Gottes Allmacht und seine die gesamte Schöp-

---

64 Ebd., 185,10ff. vgl. dazu auch KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 331, und Irena BACKUS, Das Prinzip sola scriptura und die Kirchenväter in den Disputationen von Baden (1526) und Bern (1528), Zürich 1997 (engl. Princeton 1993), 82ff.

65 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. V, 208, vgl. dazu auch KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 335.

66 Gegen Edlibach: Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. V, 345,14ff.; 351,17ff.; gegen Strauss: ebd., 496,5ff. Zu Strauss, der vielleicht zu den Mitautoren des „Syngramma Suevicum" gehört hat (Brenz, Frühschriften I [s. Anm. 1], 225); vgl. auch Joachim ROGGE, Der Beitrag des Predigers Jakob Strauss zur frühen Reformationsgeschichte, ThA 6, Berlin 1957.

67 WA 23, 64-320; vgl. auch: Ulrich ASENDORF, Das Wort Gottes bei Luther im sakramentalen Zusammenhang patristischer Theologie. Systematische und ökumenische Überlegungen zu Luthers Schrift „Daß diese Worte Christi" (1527), KuD 39, 1993, 31-47.

68 WA 23, 97,10ff.

69 WA 23, 87,22ff. Mit Recht betont Wolfgang A. BIENERT, Marcion im Werk Martin Luthers. Ein Beitrag zu Luthers Umgang mit der altkirchlichen Tradition, in: Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag, hg. v. Wolfgang BREUL-KUNKEL/ Lothar VOGEL, Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 5, Darmstadt 2001, (19-34) 25ff., daß Marcions Name in diesem Werk am häufigsten begegnet.

70 WA 23, 129,30-33: „Doch umb der unser willen zu stercken, wil ich weiter handeln, wie der schwermer grund und ursachen nichts sind und zum uberflus beweisen, das nicht widder die schrifft noch artickel des glaubens sey, das Christus leib zugleich ym hymel und ym abendmal sey [...]".

fung durchdringende Allgegenwart.[71] Luther betonte darüber hinaus gegen das schweizerische Verständnis von Joh 6 die durch die Inkarnation möglich gewordene Verbindung zwischen Fleischlichem und Geistigem in Christus und in der Schrift.[72] Wer statt dessen behaupte, das Fleisch sei nichts nütze, rücke in die Nähe von Marcion, Mani und Valentin, die lehren, daß Christus keinen rechten Leib gehabt habe.[73] Luther behandelte recht ausführlich die von Oekolampad vorgebrachten Belege aus den Vätern[74] und kam in diesem Zusammenhang auch auf Tertullian, Marc. IV 40,3, zu sprechen. Die Gegner nähmen Tertullians *figura*-Begriff zu Unrecht für sich in Anspruch, *figura* sei keineswegs im Sinne eines symbolischen Verständnisses, sondern im Sinne von Gestalt gemeint:

„Denn wir sagen, das Tertullianus des worts figura nach rechter art der latinischen sprache braucht, das es heist eine form odder gestalt Mathematice, das lang, dick, breit, rund, weis, schwartz ist, das man sehen, fulen, handeln kan, wie wir deudschen auch sagen vom sacrament, das Christus leib sey unter brods gestalt und sein blut unter weins gestalt: Eben das wir ‚gestalt' heissen, das heisst Tertullianus lateinisch ‚figura'"[75].

Tertullian habe gegen den Ketzer Marcion, der behauptete, Christi Leib sei „ein schemen odder gespenst eins leibs gewest"[76], argumentiert, ein solcher Leib könne unmöglich eine Gestalt besessen haben. Tertullian könne also nur gemeint haben, daß das Brot die Gestalt des Leibes Christi und folglich der Leib unter dem Brot anwesend sei.[77] Hätten die Gegner mit ihrer Argumentation recht, dann wäre an die Stelle des Leibes das Brot getreten und für uns geopfert worden.[78] Da aber für Tertullian der wahre Leib Christi im Brot vorausgesetzt sei, könne man auch diese Stelle nur im Sinne einer Realpräsenz verstehen.[79] Luther wollte also den Gegnern die Berufung auf den Begriff der *figura* und die Argumentation bei Tertullian unmöglich machen.

Luthers Schrift rief bei seinen Gegnern sofort heftigen Widerspruch hervor. Die Straßburger Prediger wandten sich in der „Getrewen Warnung gegen Jacob Kautz" nicht nur gegen das täuferische Sakramentsverständnis[80], sondern auch gegen

71 WA 23, 143,10ff.

72 WA 23, 167,28ff.

73 WA 23, 201,32-202,2; vgl. auch BIENERT, Marcion (s. Anm. 69), 26.

74 WA 23, 209,28ff.

75 WA 23, 217,12-16, vgl. auch KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 500; HOFFMANN, Sententiae patrum (s. Anm. 8), 155; ASENDORF, Wort Gottes (s. Anm. 67), 39; BIENERT, Marcion (s. Anm. 69), 28f.

76 WA 23, 221,8, vgl. auch ASENDORF, Wort Gottes (s. Anm. 67), 38.

77 Vgl. auch HOFFMANN, Sententiae patrum (s. Anm. 8), 156.

78 WA 23, 223,25ff.

79 WA 23, 223,33-36: „Aus dem allen ists, mein ich, klar gnug, das Tertullian ‚figuram' hie nicht verstehe auff Ecolampads weise fur ein gleichnis odder zeichen, sondern fur eine gestalt, und heist sie die gestalt des leibs Christi, weil Christus leib drinnen und drunter ist".

80 In seiner „Enarratio in Evangelion Iohannis" (In Ioh. 142: Martini Buceri Enarratio in Evangelion Iohannis [1528, 1530, 1536], publié par Irena BACKUS, BOL 2, Leiden 1988) identi-

Luther.[81] Kautzens viertem Artikel: „Imm sacrament oder inn des Herren nachtmal ist weder wesentlich leib noch blut Christi"[82], stimmen die Prediger Straßburgs unter der Bedingung zu:

„So Kautz disen artickel versteht, das in unserm brot der dancksagung nicht sey der leyb Christi lyplich und im dranck sein bluet, stymmen wir mit, dann der Herr hat uns solchs nienen verheyssen, sonder die schrifft sagt allenthalb, das er leiblich von uns in hymel gefaren sey, widerkünfftig so er richten wirt"[83].

Ausgehend von dieser Erläuterung wurde nun auf Luthers Schrift „Daß diese Worte Christi" Bezug genommen und deren christologische Implikationen kritisiert, so daß aus der Widerlegung des täuferischen Abendmahlsartikels unter der Hand eine Entgegnung auf Luthers Abendmahlsschrift wurde.[84] Die Straßburger waren gegenüber Luther der Ansicht, Christus könne nicht „leiblich da [sein], aber unsichtbarlich"[85]. Christus sei vielmehr beim Einsetzungsmahl leiblich bei den Jüngern sitzen geblieben und folglich vom Brot zu unterscheiden.[86] Die Straßburger hielten Luther deshalb entgegen:

„Christus leib sey vom heyligen geist empfangen, darum moege er allenthalb und auff allerley weis seyn. Das ist verleucknen, das das wort fleysch und das Jesus Christus ins fleysch kommen ist, das ist warer mensch worden und darff doch er uns solchs mit der unwarheit in seinem Schwermerbuechlein zuomessen"[87].

Für die Straßburger stand Luther in der Gefahr, die Inkarnation nicht ernst zu nehmen:

„Nun aber hetten in die jünger im nachtmal leyblich und wesenlich gessen, das doch dis nit were gesehen worden und ers bey in gantz sitzend nit enpfunden hette, so hette Marcion guot sagen gehebt [...]"[88].

---

fiziert Bucer Melchior Hoffmann mit Marcion und meint, er wäre bereits durch Tertullians „De carne Christi" widerlegt. Die Ansicht der Gegner auf altkirchliche Ketzer zurückzuführen und damit als erledigt zu betrachten ist im 16. Jahrhundert gängige Praxis; vgl. auch Irena BACKUS, Martin Bucer and the Patristic Tradition, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du Colloque de Strasbourg (28-31 août 1991), hg. v. Christian KRIEGER/Marc LIENHARD, Bd. I, SMRT 52, Leiden 1993, (55-69) 61.

81 Vgl. auch KAUFMANN, Abendmahlstheologie (s. Anm. 14), 390ff.

82 Zitiert in Bucer, Deutsche Schriften II (s. Anm. 26), 243,33-35.

83 Ebd., 244,1-5.

84 Vgl. auch KAUFMANN, Abendmahlstheologie (s. Anm. 14), 394.

85 Ebd., 244,9f.

86 Ebd., 244,20f.

87 Ebd., 245,1-5.

88 Ebd., 245,12-15.

Für Bucer und die Straßburger Prediger war es von Luthers Vorstellung, wonach Christus auch seiner menschlichen Natur nach an der Allgegenwart Gottes teilhat, bis zur marcionitisch-doketistischen Ansicht vom Leib Christi nur noch ein kleiner Schritt!

Oekolampad[89] hielt Luthers Abendmahlslehre für nicht schriftgemäß und darum nicht „Wort Gottes, ob sie schon der Luther spricht"[90]. Oekolampad warf Luther sogar vor, daß sich seine Abendmahlslehre im Grunde nur graduell von der Lehre der Meßknechte unterscheide![91] Wiederum, wie schon in „De genuina verborum expositione", bezog sich Oekolampad ausdrücklich auf die umstrittene Tertullianstelle Tertullian, Marc. IV 40,3, und erklärte, daß nicht der Begriff *figura* undeutlich sei, wie Luther meinte, sondern das *hoc est corpus meum.* Tertullian benutzte den Begriff der *figura*, um das marcionitische Mißverständnis, hier könne nur ein Scheinleib gemeint sein, abzuwehren.[92] Mit Luthers Interpretation, der Leib sei unsichtbar unter dem Brot gegenwärtig, sei nichts gewonnen, im Gegenteil: einer solchen Vorstellung hätte auch Marcion zustimmen können:

> „Das Christus under dem brot der massen sey mag Marcion der ein fantastischen leib setzet wol erleiden"[93].

Würde man annehmen, daß Christi Leib im Brot sei, dann müßte man mit Marcion annehmen, daß nicht ein wirklicher, sondern ein phantastischer Leib am Kreuz geopfert worden sei. Das wollte Tertullian aber gerade verhindern und wies deshalb darauf hin, daß mit dem Brot die *figura* des Leibes, das heißt die ihm zugeschriebene Bedeutung, gemeint sein müsse.[94] Wie könne ein unsichtbarer Leib in einem so kleinen Brote sein? Wie könne ein unsichtbarer Leib für mich sterben? Das alles liefe auf den phantastischen Leib des Marcion hinaus, oder man müßte einen doppelten Leib annehmen: einen glorifizierten und einen nicht glorifizierten.[95]

Schärfer noch fiel Zwinglis Antwort auf Luthers Schrift „Daß diese Worte Christi" aus, den er schon im Titel seiner Erwiderung des Katholisierens bezichtigt.[96]

---

89 „Das der miszuerstand D. Martin Luthers, uff die ewig bstendige wort, das ist mein leib, nit beston mag. Die ander billiche antwort Joannis Ecolampadii" (vgl. dazu Ernst STAEHELIN, Oekolampad-Bibliographie, 2. unv. Aufl. Nieukoop 1963, Nr. 143).

90 KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 533.

91 Ebd., 534f.

92 Oekolampad, Ander billiche Antwort, Basel 1527, k3b/4a (= Hans-Joachim KÖHLER u.a., Flugschriften [s. Anm. 9], 300-301, Nr. 870). Oekolampad hält anders als Luther den Begriff der *figura* für klar, ohne den das *hoc est corpus meum* dem marcionitischen Mißverständnis, es könne sich bei Christi Leib nur um einen Scheinleib handeln, ausgesetzt bleibt; vgl. auch HOFFMANN, Sententiae patrum (s. Anm. 8), 46.

93 Ander billiche Antwort (s. Anm. 92), 12b.

94 KÖHLER, Zwingli I (s. Anm. 10), 535.

95 Ebd., 536.

96 „Das dise wort Iesu Christi: Das ist min lychnam, der für üch hingeben wirt, ewigklich den alten eynigen sinn haben werdend, und M. Luter mit sinem letsten buch sinen und des bapsts

Dabei konzentrierte sich Zwingli in erster Linie auf die Auseinandersetzung um Christi Sitzen zur Rechten des Vaters; der Erörterung der Aussage, daß das Fleisch nichts nütze sei, billigte er nicht den gleichen Raum zu. Die Diskussion um Tertullian, Marc. IV 40,3, fiel sehr kurz aus; Zwingli warf Luther vor, er könne sich mit dieser Stelle nicht sehr intensiv beschäftigt haben, sonst hätte er sofort gesehen, daß *figura* für den übertragenen Sinn stehe.[97] Luthers Schrift sei vielmehr selbst ein schwärmerisches Buch, weil es, ohne die Unterscheidung der beiden Naturen Christi zu berücksichtigen, seine menschliche Natur an der göttlichen teilhaben läßt und damit wie Marcion die wahre Menschheit Christi nicht mehr aussagen kann.[98] Zwingli bemühte sich darum, deutlich zu machen, daß Christus nur von seiner göttlichen Natur her unendlich und ewig sei; trotz der Unterscheidung der Naturen sei Christus jedoch eine Person, weswegen im Sinne der Alloiosis auch Bezeichnungen der einen Natur für die andere Natur angewendet werden dürfen.[99] Doch müsse man sich klarmachen, von welcher Natur gesprochen werde, um nicht wie Luther in Marcionitismus zu verfallen.[100] Denn Christus könne nur seiner menschlichen Natur nach einen Leib gehabt haben; ihm auch seiner göttlichen Natur einen verwandelten und leidensunfähigen Leib zuzuschreiben wäre purer Marcionitismus:

„So rueff ich dir zuo: Weer, weer, Luther, weer! Marcion wil dir in garten! Dann ist syn lychnam im himmel unlydenbar gwesen, so ist er ouch hieniden unleydenbar gwesen, und dann hatt Marcion recht: er habe einen dichten unleydenbaren lychnam ghebt"[101].

Andernfalls müsse man annehmen, daß Christus zwei verschiedene Leiber gehabt habe, was aber gleichfalls vollkommen undenkbar sei.

„Ist er im himmel unleydenhafft, als du on zwyfel reden wirst, so muoß er hieniden ouch onlydenhafft sin; dann sind gottwilkommen, Marcion und Marciönin!"[102]

Der Streit um das richtige Verständnis der Einsetzungsworte war zu einem offenen Schlagabtausch geworden[103], und Zwingli erschien der Vorwurf des Marcionitismus

---

sinn gar nit gelert noch bewärt hat. Huldrych Zuinglis christenlich antwurt" (Zwinglis SW [s. Anm. 35], Bd. V, 805-979).

97 Ebd., 972,13ff.

98 Ebd., 912,4ff.; 917,10ff.; 958,13-15: „Also laß inn nit ytel geist sin, so die war menschlich natur an im gewesen, die gar nit ein geyst ist, oder aber du bist der waar Marcion".

99 Zwingli hatte die Alloiosis in der „Amica Exegesis", mit der er auf Luther noch vor dessen Schrift „Daß diese Worte" auf Luther Einfluß nehmen wollte, ausführlich entfaltet (vgl. Zwinglis SW [s. Anm. 35], Bd. V, 548-758). Vgl. zur Alloiosis auch Marc LIENHARD, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, Göttingen 1980, 154ff.

100 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. V, 937,25ff.

101 Ebd., 941,23-27.

102 Ebd., 941,30-942,2.

ein geeignetes – und von ihm häufig verwendetes – Mittel, um nun auch Luthers Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi wirksam zu bekämpfen.

## 4. Luthers „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis" von 1528 und das Ende der Streitschriftenkontroverse um das Abendmahl

Diese Schrift, die mit einem Bekenntnis schloß, sollte Luthers theologisches Testament und sein letztes Wort in dieser Sache sein.[104] Wiederholt richtete er sich gegen die symbolische Deutung der Einsetzungsworte bei Zwingli und Oekolampad.[105] Doch es ging ihm nicht nur darum. Seine Auseinandersetzung mit Zwingli[106] zielte auf die Bestreitung der Alloiosis[107], die Luther für ein gefährliches Werk des Teufels hielt.[108] Hier lag für Luther der Knoten[109], denn wenn Christus nicht zugleich im Himmel und im Brot sein könne, dann sei er nicht wahrer Mensch und wahrer Gott, sondern lediglich ein schlechter Heiliger.[110] Luther betonte gegenüber Zwingli die Personeneinheit von menschlicher und göttlicher Natur in Christus[111], die zugleich das Leiden und Sterben des Gottessohnes und die Teilhabe der menschlichen Natur Christi an der Allmacht Gottes meine.[112] Christus ließe sich nicht von Gott und Gott nicht von Christus trennen. Sein Leib könne vielmehr durchaus im Himmel und im Brot sein, und dem Vorwurf,

„Das nu der geist widder mich schwermet: wenn Christus leib solt allenthalben sein, wo Gott ist, so wurde ich ein Marcionist werden und einen getichten Christum machen, weil sein leib nicht koende so gros sein odder ausgedenet werden, das er die Gottheit, so allenthalben ist, umbzeunet"[113],

---

103 Vgl. auch Martin BRECHT, Martin Luther. Bd. II: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532, Stuttgart 1986, 306.

104 WA 26, 241-509.

105 Er wußte sehr genau, daß seine Gegner ihm vorwarfen, seine Vorstellung vom Leib Christi sei marcionitisch (WA 26, 451,34-452,31).

106 WA 26, 263-379.

107 WA 26, 317,12ff.

108 Ebd., 319,26ff.

109 Ebd., 318,9.

110 Ebd., 319,32ff.

111 Vgl. auch LIENHARD, Martin Luthers christologisches Zeugnis (s. Anm. 99), 163ff.

112 WA 26, 332,12ff. Zur Entwicklung der lutherischen Christologie vgl. auch Reinhard SCHWARZ, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, ZThK 63, 1966, 289-351, bes. 311ff.

113 WA 26, 339,14-17. Vgl. auch LIENHARD, Martin Luthers christologisches Zeugnis (s. Anm. 99), 161. BIENERT, Marcion (s. Anm. 69), 31f., ist der Meinung, Luther grenze sich an dieser Stelle von Marcion ab, „um keine Mißverständnisse hinsichtlich seiner Lehre von der Allgegenwart Christi aufkommen zu lassen".

hielt er entgegen, daß die Vorstellung eines Leibes für die Gottheit viel zu groß und viel zu klein sei. Gott sei ein unaussprechliches Wesen über und außerhalb allem, was der Mensch denken könne.[114] An diesem Wesen habe aber auch die Menschheit Christi teil, auch wenn Luther bekannte, daß er nicht genau wisse, wie das zu denken sei.[115]

Schon die Antworten auf Luthers erklärtermaßen letzte Äußerung zur Abendmahlsfrage von seiten Zwinglis[116] und Bucers, der den von Luther eingeführten Begriff der *unio sacramentalis* fruchtbar machte[117], standen ganz im Zeichen des bevorstehenden Marburger Religionsgespräches und wollten eher die Gemeinsamkeiten als das Trennende betonen. Der Marcionitismusvorwurf trat in den Hintergrund. Die Abendmahlsfrage verlagerte sich von den Streitschriften auf die Ebene der Religionsgespräche und der Bekenntnisse. Allein Zwingli holte in seiner „Fidei ratio" vom 3. Juli 1530 im 8. Abschnitt über das Abendmahl das alte Kampfargument wieder hervor.[118]

„Wenn sie nämlich sagen, sie haben denselben Leib genossen, aber nicht wie er leidensfähig, sondern wie er nach der Auferstehung war, dann nehmen sie zwei Leiber an: einen verklärten und einen nicht verklärten, oder ein Leib war zur gleichen Zeit leidensfähig und nicht leidensfähig. Dann hat Christus also nicht wirklich gelitten, sondern nur dem Scheine nach, dadurch wird uns von diesen Spiegelfechtern Marcion wieder ehrenvoll zurückgebracht!"[119]

Offiziell wurde von der „Fidei ratio" keine Notiz genommen. Eck produzierte jedoch rasch eine „Repulsio articulum Zwinglii"[120], die gegen die Schweizer heftig polemisierte. In seiner Widerlegung gegen Eck trug Zwingli ein letztes Mal seinen Marcionitismusvorwurf gegen die Vorstellung einer Realpräsenz des Leibes Christi im altgläubigen oder lutherischen Sinn vor.[121]

Der neuerliche Streit um die Frage der Person Christi und das Verhältnis seiner beiden Naturen zueinander, der zwischen den Anhängern der Augsburgischen Konfession und den Calvinisten geführt wurde, ließ die 1580 veröffentlichte „Epi-

114 WA 26, 339,38ff.

115 Ebd., 340,35ff.

116 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. VI/2, 1-248. Zwingli geht hier nur ganz beiläufig auf Marcion ein (ebd., 216,5ff.).

117 Bucer, Deutsche Schriften II (s. Anm. 26), 295-383; vgl. dazu KAUFMANN, Abendmahlstheologie (s. Anm. 14), 420ff.

118 Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. VI/2, 810f.

119 Ebd., 810,24-811,3.

120 Huldreich Zwinglis Werke. Erste vollständige Ausgabe von Melchior SCHULER und Johannes SCHULTHESS, 8 Bde. in 10, Zürich 1828-1842, Bd. IV, 20-28.

121 „De convitiis Eckii", in: Zwinglis SW (s. Anm. 35), Bd. VI/3, 264.

tome der Konkordienformel"[122] noch einmal betonen, daß Marcions Vorstellung, Christus habe keine wahre menschliche Natur gehabt, abzulehnen sei.[123]

Zunächst diente Tertullian, Marc. IV 40,3, Oekolampad und seinem Kreis als deutliche Bestätigung für eine figürliche Interpretation der Einsetzungsworte. Dagegen wehrten sich die Schwaben ebenso wie der Nördlinger Billican und hielten dieser Ansicht vor, sie münde direkt in den von Tertullian bekämpften marcionitischen Doketismus. Zwingli drehte den Spieß jedoch um: Wer meint, Christus sei leiblich im Abendmahlsbrot gegenwärtig, der müsse sich den Vorwurf des Marcionitismus gefallen lassen, weil er Christi wahre Menschheit leugne. Die von Luther zur Verteidigung der Realpräsenz vorgebrachte Annahme einer Allgegenwart der menschlichen Natur Christi lief für Zwingli auf die marcionitische Vorstellung von einem bloßen Scheinleib hinaus, der nicht wahrhaft „für uns" gelitten haben konnte. Mit schneidender Schärfe warnte er deshalb Luther, nicht zu einem Marcioniten zu werden. Luther reagierte zwar auf diesen Vorwurf[124], doch er selbst hatte nur ein geringes Interesse und offenbar auch keine näheren Kenntnisse über Marcion[125], den er natürlich als einen Ketzer kannte.[126] Blickt man etwas genauer hin, dann fällt auf, daß Luther gelegentlich Marcion mit Montanus und Simon Magus verwechselt hat. So heißt es in einer Predigt aus dem Jahre 1526[127]:

*Sic Marcion praedicabat spiritum sanctum non venisse ad apostolos, sed ad se.*

Das klingt doch sehr nach Montanus, der sich – nach Aussagen der gegnerischen Polemik – für das Sprachrohr des Parakleten hielt. Noch deutlicher in dieser Hinsicht ist Luthers Predigt am Pfingstmontag des Jahres 1544 über die Pauluspredigt

---

122 Vgl. zur Konkordienformel Irene DINGEL, Concordia controversa. Die öffentliche Diskussion um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, QFRG 63, Gütersloh 1996.

123 Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Bd. II, hg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union, Bielefeld 1997, Epitome der Konkordienformel, Artikel VIII: Von der Person Christi, Negativa 4, S. 240.

124 BIENERT, Marcion im Werk Martin Luthers (s. Anm. 69), 32 stellt fest, daß „Luthers Abendmahlsverständnis auch aus der altkirchlichen Kontroverse Tertullians mit Marcion wichtige Impulse erhielt, die möglicherweise durch Ökolampads Äußerungen ausgelöst wurden".

125 Daß Marcion für Luther eine „zentrale Rolle [...] im Streit um das Verständnis des Abendmahls" gespielt habe, wie BIENERT, Marcion im Werk Martin Luthers (s. Anm. 69), 32, annimmt, halte ich für eher unwahrscheinlich. Luther reagierte vielmehr lediglich auf die gegen seine Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi erhobenen Vorwürfe, eine solche Ansicht führe, konsequent zu Ende gedacht, zur Marcions Doketismus.

126 Z.B. WA 45, 647,5-9: „Und wo Gottes wort gehet, mus sich der dreck auch ans rad hangen, Also mußte Judas unter den Aposteln, untern den Juengern Nicolaus und Simon der zeuberer, unter den Vetern Arius, Sabellius, Marcion und hernach jmer andere Rotten sein".

127 WA 20, 598,26f.

in der Apostelgeschichte. Gerade dieses biblische Buch hielt Luther für äußerst nützlich in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ketzern:

„Sic Marcio zog herumb, hat zwo frawen mit sich und ward geschlagen isto libro"[128].

Hier vermischt Luther offenbar unter dem Namen Marcion Simon Magus mit Montanus und seinen beiden Prophetinnen Priscilla und Maximilla.

Um einiges besser über Marcion unterrichtet zeigte sich Zwingli, der genau wußte, daß Marcion zwischen dem gerechten und dem guten Gott unterschieden hatte.[129] Doch spielte diese Kenntnis in der Auseinandersetzung um das Abendmahl keine Rolle. Hier eignete sich der polemische Vorwurf, die Gegner verträten die marcionitische Ansicht von einem bloßen Scheinleib Christi, sehr viel besser und erwies sich als ungleich wirkungsvoller.

128WA 49, 449,9f., vgl. auch BIENERT, Marcion (s. Anm. 69), 33 Anm. 55.
129Apologeticus Archeteles, cap. I (Zwinglis SW [s. Anm. 35], Bd. I, 283).

# Ein Ketzer und sein Konstrukteur[1]

## Harnacks Marcion

WOLFRAM KINZIG

*Dem Andenken an Kurt Nowak (†31. 12. 2001) gewidmet*

Die moderne Marcion-Forschung beginnt mit der vor genau achtzig Jahren erstmals erschienenen Monographie gleichen Namens aus der Feder Adolf von Harnacks.[2] Das Buch des 70jährigen ist auch heute noch in vielerlei Hinsicht unüber-

1 Ich widme diesen Aufsatz dem Gedächtnis jenes Mannes, der neben so vielem anderen auch die Harnack-Forschung mit grundsätzlichen Beiträgen gefördert hat und mir vor seinem allzu frühen Tod noch das Manuskript seines in Anm. 3 genannten, mittlerweile im Druck erschienenen Vortrages freundlichst zur Verfügung stellte. Meine Ausführungen verstehen sich als Fortsetzung des durch ihn neu angeregten Gespräches über Harnacks „Marcion".

Für gewinnbringende Diskussionen zum Thema danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern an meinem Bonner Oberseminar zu Harnack im Sommersemester 2001: Oliver Bertrams, Ilse Haller-Flemes, Görge Hasselhoff, Christopher König, Cornelia Kück und Dr. Ulrich Volp.

Eine ausführlichere Fassung dieses Beitrages wird demnächst in einer von mir derzeit vorbereiteten Monographie zu Harnack, dem Alten Testament und dem Judentum erscheinen. Zum Themenkomplex vgl. auch meinen Aufsatz: „This is not anti-Semitism; this is Christianity". Juden und Judentum bei Adolf von Harnack, in: Hermut LÖHR (Hg.), Das Bild des Anderen. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung zwischen Judentum und Christentum, Paderborn 2002 (im Druck).

2 Abkürzungen im folgenden nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE. Zusätzlich werden folgende Abkürzungen verwendet:

*Schriften Harnacks:*

Marcion = Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche

Marcion[1] = 1. Auflage, Leipzig 1921 (TU 45; S/D, Nr. 1320);

Marcion[2] = 2. Auflage, Leipzig 1924 (S/D, Nr. 1390). Ich zitiere nach dem Nachdruck dieser Auflage, Darmstadt 1996 (Bibliothek klassischer Texte).

*Sekundärliteratur:*

Ja = Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt. Herausgegeben und kommentiert von Johanna JANTSCH, Berlin/New York 1996.

S/D = Friedrich SMEND, Adolf von Harnack – Verzeichnis seiner Schriften bis 1930. Mit einem Geleitwort und bibliographischen Nachträgen bis 1985 von Jürgen DUMMER, Leipzig 1990.

Z-H = Agnes von ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack, Berlin 1936, [2]1951. Die Verweise auf beide Auflagen werden in folgender Weise gegeben: Z-H, 65 = 43.

holt. Der Hauptgrund dafür liegt in der immensen Quellenkenntnis des Verfassers, die es ihm ermöglichte, seiner Monographie eine umfangreiche Materialsammlung beizugeben, die von geradezu enzyklopädischer Vollständigkeit ist. Doch noch in anderer Hinsicht ist dieses Buch für die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts bekanntlich von erheblicher Relevanz gewesen: In einem ebenso berühmten wie umstrittenen Nachwort plädierte Harnack unter ausdrücklicher Berufung auf das Vorbild Marcions dafür, das Alte Testament aus dem Kanon der Heiligen Schriften des Christentums auszuscheiden.

Die Forschung stützt sich bei der Darstellung von Harnacks Sicht des großen Häretikers sowie der Kanonfrage in erster Linie auf das große Alterswerk, eben den „Marcion".[3] Dabei wird häufig zu wenig gesehen, daß der „Marcion" das Ergebnis einer lebenslangen Beschäftigung Harnacks mit der Thematik gewesen ist und sich die in dieser letzten großen Monographie vertretenen Thesen in einem langsamen Prozeß der Reifung, aber auch der Radikalisierung entwickelt haben.[4]

Es ist nicht mein Ziel, Harnacks Marcionbild in diesem Rahmen auf seine historische Zuverlässigkeit hin zu befragen. Vielmehr möchte ich die *Genese* des Bildes bei Harnack nachzeichnen und aufzeigen, welche *theologische Bedeutung* Harnack Marcions Verwerfung des Alten Testaments beimaß. Abschließend möchte ich Deutungsmöglichkeiten für den erhobenen Befund diskutieren.

*

Marcion hatte Harnack sein Leben lang fasziniert, wie er selbst im Vorwort zur Erstauflage des dem Häresiarchen gewidmeten Buches bezeugt.[5] Schon in seiner Studienzeit hat er sich mit ihm intensiv auseinandergesetzt: Im Jahre 1870 stellte die Dorpater Theologische Fakultät die Preisaufgabe: „Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libello eruatur et explicetur." Der gerade neunzehnjährige Theologiestudent reichte daraufhin ein Konvolut von 476 Seiten ein, das heute leider verloren ist. Das Fakultätsgutachten zu dieser Arbeit aus der Feder des Dekans der Fakultät, des Kirchenhistorikers Moritz von Engelhardt, wurde unlängst

3 So zuletzt Kurt NOWAK, Theologie, Philologie und Geschichte. Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker, in: DERS./Otto Gerhard OEXLE (Hg.), Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, VMPIG 161, Göttingen 2001, 189-237, bes. 228-237.

4 NOWAK deutet dies immerhin an; vgl. ebd., 229f.

5 „Vor fünfzig Jahren stellte die Theologische Fakultät der Universität Dorpat die Preisaufgabe: ‚Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libris eruatur et explicetur.' Ich übernahm die Aufgabe und erhielt am Stiftungstage der Universität, den 12. Dezember 1870, den Preis; zugleich forderte die Fakultät mich auf, die Arbeit zu revidieren und zu veröffentlichen. Das ist damals nicht geschehen; aber ich habe das Thema stets im Auge behalten und es erweitert. Nun lege ich diese Monographie vor; von der Jugendarbeit ist natürlich auch nicht ein Satz stehen geblieben" (HARNACK, Marcion[1], III = Marcion[2], VI).

von Peter C. Bloth im Staatsarchiv Tartu wiederentdeckt und veröffentlicht.[6] Es stellt fest, Harnack habe nicht nur das antimarcionitische Werk Tertullians untersucht, sondern „sämtliche Schriften Tertullians, ja mit Ausschluß einiger von ihm selbst vorläufig ausgeschiedenen Quellenschriften, die patristische Literatur bis auf Augustin sorgfältig durchforscht und alle Nachrichten über Marcion und seine Lehre gesammelt". Entstanden sei „eine auf die Quellen zurückgehende und in alle Einzelheiten eindringende Darstellung des Lebens und der Lehre Marcions, die dadurch an Bedeutung gewinnt, daß die bisherigen Arbeiten über die einschlägliche Materie, soweit sie zugänglich waren, mit ebenso großer Gewissenhaftigkeit wie Unbefangenheit zu Rate gezogen und mit besonnener Kritik verwertet worden sind." Darüber hinaus wurde „die Geschicklichkeit hervorgehoben [...], mit welcher der Verfasser den gewaltigen Stoff zu gliedern und Wiederholungen zu vermeiden gewußt hat." Damit werde „die wissenschaftliche Erkenntnis der Bedeutung dieses Gnostikers nicht unwesentlich" gefördert.

Die Kritik fiel verhalten aus. Bemängelt wurde die „Diction", die in einigen Abschnitten „verworren und breit" ausgefallen sei, ferner gewisse Unklarheiten in den Kapiteln, die dazu dienen sollten, „das System u. die Weltanschauung Marcions gewissermaßen geschichtsphilosophisch zu beleuchten", und schließlich „einige Übertreibungen bei Hervorhebung der kirchengeschichtlichen Bedeutung seines Helden", was der Gutachter auf die „Lückenhaftigkeit der theologischen und philosophischen Bildung des Verfassers" zurückführte.[7]

Zwei Merkmale von Harnacks Marcion-Forschung fallen bereits bei diesem Erstlingswerk auf: Harnack versuchte das Bild Marcions strikt aus den Quellen zu erheben. Der Quellenanhang macht in der Endfassung der „Marcion"-Monographie schließlich nicht weniger als 444 Seiten aus. Ferner wird schon hier deutlich, daß Harnack die kirchengeschichtliche Bedeutung „seines Helden" sehr hoch einschätzte. Hierzu vergleiche man die Bewertung, die sich fünfzig Jahre später im „Marcion"-Buch findet:

> „M[arcion] und seiner Kirche muß für das 2. Jahrhundert mutatis mutandis eine so hervorragende Stelle (und eine ähnliche, in mancher Hinsicht noch weiter greifende Bedeutung) gegeben werden wie der Reformation im 16. Jahrhundert. [...] Die Christenheit (die Kirche) vor Marcion und nach Marcion – das ist ein noch viel größerer Unterschied als die abendländische Kirche vor der Reformation und nach der Reformation!"[8]

Die Arbeit an der von Engelhardt gestellten Preisaufgabe führte Harnack nach eigenem Bekunden dazu, sich intensiv mit Tertullian und der Gnosis zu beschäfti-

6 Peter C. BLOTH, Adolf Harnacks „erste Predigt" und sein Examen pro gradu Dorpat 1871/72, Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 6, 1999, (69-95) 72f.

7 BLOTH (s. Anm. 6), 93f.

8 HARNACK, Marcion[1], 247 Anm. 1 = Marcion[2], 215 Anm. 1.

gen. Durch die „marcionitisch-gnostischen Studien" sei er ferner in dem „Unterschied von positiver Religion u[nd] Theologie" bestärkt worden.[9]

Im Vorwort zur Erstauflage des „Marcion" schreibt er rückblickend:

„Durch Marcion bin ich in die Textkritik des Neuen Testaments, in die älteste Kirchengeschichte, in die Geschichtsauffassung der *Baur*schen Schule und in die Probleme der systematischen Theologie eingeführt worden: es konnte keine bessere Einführung geben! Er ist daher in der Kirchengeschichte meine erste Liebe gewesen, und diese Neigung und Verehrung ist in dem halben Jahrhundert, das ich mit ihm durchlebt habe, selbst durch *Augustin* nicht geschwächt worden."[10]

Bereits seit der Dorpater Studienzeit also ist die Hochschätzung Marcions bei Harnack grundgelegt.

Harnacks erste erhaltene Publikation zur Gnosis und zu Marcion, ja seine erste Veröffentlichung überhaupt ist seine Leipziger Dissertation von 1873 „Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus"[11]. Harnack sah dabei seine Studie nach eigenem Bekunden als Vorarbeit zu einer groß angelegten Untersuchung zu Marcion und den Marcioniten.[12]

Aufgrund der in dieser Erstlingsschrift enthaltenen Kritik an dem älteren Bild der Gnosis, wie es der Jenaer Patristiker und Systematische Theologe Richard Adelbert Lipsius (1830-1892) entworfen hatte[13], befürchtete der junge Doktor der Theologie unfreundliche Reaktionen auf die Publikation seiner Arbeit. An seinen Lehrer Moritz von Engelhardt schrieb er:

„Mit meiner Arbeit über die Gnosis werde ich, glaube ich, Staub aufwirbeln. Es ist doch manches darinnen, was Lipsius nicht zugeben wird, ja Einiges, wofür ich zweifelsohne scharf zu hören kriegen werde. Übrigens ist sie so langweilig geschrieben, daß, glaube ich, kaum jemand sie lesen

---

9 So in dem auch in vielem anderen aufschlußreichen Selbstzeugnis Harnacks im Brief an Rade vom 14. 9. 1888 (Ja, Nr. 65 [S. 206f.]).

10 Marcion[1], III (Hervorhebung im Original) = Marcion[2], IV. Vgl. ferner die Antrittsrede bei der Aufnahme in die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin im Jahre 1890 (s. dazu unten S. 244f.).

11 Adolf VON HARNACK, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Diss. theol., Leipzig o.J. (1873; S/D, Nr. 1).

12 Ebd., 2f.: „Wir sind zu dieser literarhistorischen Arbeit nicht durch ein zufälliges Ungefähr gekommen, sondern mit einer monographischen Untersuchung über den Gnostiker Marcion beschäftigt, hat sich der Verfasser gezwungen gesehen, zunächst das Verhältniss der über ihn berichtenden Quellen zu prüfen. Vornehmlich leitete ihn dabei das Bestreben, das Verhältniss, in welches Marcion chronologisch und sachlich zu den Gnostikern, im Einzelnen zu Simon, Valentin und den syrischen Antinomisten von den ältesten Quellen gestellt wird, genauer und klarer zu erforschen, und dieser Gesichtspunkt wird noch auf den folgenden Blättern unverwischt zu erkennen sein, wenn auch, wie es in der Natur der Sache liegt, nach manchen Seiten hin die Grenzen erweitert werden mussten."

13 Richard Adelbert LIPSIUS, Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang, Leipzig 1860. Zu Lipsius vgl. Jendris ALWAST, Art. Lipsius, Richard Adelbert, in: BBKL 5, Hamm 1993, 118f.

wird: zum Schluß habe ich darum mir die Freiheit genommen, einige Gedanken und Reflexionen anzuknüpfen im höheren Stil: sie kommen etwas unpassend dorthin, aber allzu vorsichtig darf man auch nicht sein: übrigens behandeln sie nur die Geschichte des Gnostizismus, wie ich mir ihren Verlauf denke."[14]

In Wahrheit waren die Reaktionen der Fachwelt eher freundlich.[15] Die Gedanken und Reflexionen „im höheren Stil" zeigen bereits den Dogmenhistoriker, der versucht, die Ergebnisse der Quellenkritik zu einer Synthese und Entwicklungsgeschichte der Religion zu verarbeiten.[16] Im Hinblick auf unsere Fragestellung ist von Bedeutung, daß Harnack schon hier Marcion und den Marcionitismus von der Entwicklung der Gnosis allgemein abzurücken begann.[17] Er verzichtete allerdings darauf, das Verhältnis Marcions zur Gnosis über einige Andeutungen hinaus genauer zu beschreiben.

Auch die zweite Publikation, die schon ein Jahr später wiederum in Leipzig auf Lateinisch eingereichte Habilitationsschrift, beschäftigte sich mit der Gnosis. Hier nun nahm Harnack einen Marcioniten der zweiten Generation, den Marcion-Schüler Apelles, in den Blick.[18] Er selbst war mit der Qualifikationsschrift wenig zufrieden. In einem Brief seufzte er, sie dürfe

„ohne Zweifel als die kleinkrämerische Untersuchung eines der minutiösesten und – unwichtigsten Probleme aus der Geschichte des Gnostizismus bezeichnet werden. Ich bin mit Thema, Ausführung, mit einem Wort ‚mit der ganzen Geschichte', die ich mir da zusammengestellt, herzlich unzufrieden; aber in Anbetracht dessen, daß ich die 100 Folioseiten lange Arbeit *dreimal* geschrie-

---

14 Harnack an Engelhardt, Mai 1873 (zit. nach Z-H, 65 = 43).

15 Vgl. Z-H, 65-67 = 43-45.

16 Sie werden von Harnacks Dorpater Lehrer von Engelhardt wiederum gerügt: Die allgemeine Betrachtung „paßt nicht recht mit ihrer schwungvollen Sprache und der großartigen Konstruktion geschichtlicher Verhältnisse zu dem trefflichen Unterbau aus sorgfältig behauenen Quadern" (Brief an Harnack bei Z-H, 67 = 45).

17 HARNACK, Quellenkritik (s. Anm. 11), 79: „Zum Schlusse sei uns noch die Bemerkung erlaubt, dass, falls unsere Resultate auf diesem immerhin wenig lichtvollen Gebiete richtig sind, alle diejenigen Constructionen einer Geschichte der Gnosis als dem wahren Thatbestande nicht entsprechend zu verwerfen sind, die in dem marcionitischen System als dem jüngsten eine Einlenkung, Umbiegung etc. der Gnosis zum katholischen Christenthum zurück, statuiren. Wie schon auf einen einheitlichen Ausgangspunkt für die Anfänge der Gnosis verzichtet werden muss, so auch auf eine einheitliche Gesammtentwicklung. Diejenige Auffassung aber, welche am Ende des grossen, geschichtlichen Verlaufs des gnostischen Entwicklungsprocesses ein Einlenken in die Bahnen des katholischen Christenthums zurück erblicken zu können glaubt, ist unhaltbar und widerspricht der Geschichte. Höhepunkt und Endpunkt der gnostischen Bewegung fällt vielmehr zusammen, denn mit Ersteigung des Gipfels einer absoluten Speculation in den valentinianischen Systemen hat die Gnosis den Nerv ihres Lebens aufgegeben, den Kampf gegen das katholische Christenthum".

18 Adolf VON HARNACK, De Apellis gnosi monarchica. Commentatio historica, Leipzig 1874 (S/D, Nr. 2). Zu Apelles jetzt grundlegend: Katharina GRESCHAT, Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts, SVigChr 48, Leiden etc. 2000. Dort S. 9: „Harnacks Apellesbild prägt die Forschung bis heute."

ben habe, viele Partieen aber vier- und fünfmal, und weiter in Anbetracht dessen, daß ich nun fünf Monate über diesem Gegenstand gesessen, der mir in des Wortes wirklichster Bedeutung zum Vomitiv geworden ist, und endlich in Erwägung – daß ich nun Gott sei Dank diesen Gegenstand endlich hinter mir habe und dem unausstehlichen Apelles endlich die Letzte gegeben – nun wunderst Du Dich darüber, daß ich da trotz bevorstehendem Examen in drei oder vier Wochen sehr sehr fröhlich heute bin? Zumal da ich eben erst von Baur (dem Dekan) zurückkomme und mich eben erst an meinen Tisch gesetzt habe im ganzen Vollbewußtsein einer getanen Arbeit und mit der ganzen Freude, meinen Tisch mit den Apellejern und anderen Marcioniten nicht mehr bevölkert zu finden und die lateinischen Lexika in eine finstere Ecke werfen zu können."[19]

Man sollte sich indessen von derartigen situationsbedingten Koketterien des Nachwuchsgelehrten nicht täuschen lassen. Auch in dieser Arbeit finden sich nämlich Passagen, die über eine rein quellenkritische Analyse deutlich hinausführen. Methodisch ging Harnack zunächst wie bei der Dissertation vor. Die Quellen, die Apelles erwähnen, wurden im ersten Teil der Arbeit kritisch durchmustert. Im zweiten Teil unternahm Harnack dann den Versuch einer systematischen Darstellung der Lehre des Marcioniten. Interessant im Hinblick auf Harnacks spätere Stellungnahme sind seine Ausführungen über den Antinomismus des Apelles. Die marcionitische Unterscheidung zwischen dem Gott des Alten und dem des Neuen Testamentes bei Apelles wird von Harnack ohne mißbilligenden Unterton vorgetragen.[20] Mehr noch: In den abschließenden Bemerkungen stellt er fest, daß die streng literal orientierte biblische Exegese Marcions in dessen einzigem bekanntem Werk, den sogenannten „Antithesen", sachgemäßer gewesen sei als die Auslegungsweise der großkirchlichen Gelehrten, die die Schrift mit der unerträglichen Allegorese traktiert hätten. Doch Harnack bleibt hierbei noch stehen und schränkt sogleich ein, die großkirchlichen Theologen hätten gleichwohl zu Recht am Alten Testament festgehalten. Auch hätten sie in Fragen der Bedeutung des Alten Testamentes, der Autorität des Gesetzes und der Integrität des Neuen Testamentes richtiger geurteilt als die Marcioniten, allen voran Apelles. Wäre die Kirche Marcion und Apelles gefolgt, wäre sie bald, des Evangeliums beraubt, dem Fanatismus ausgeliefert gewesen. Harnack schließt mit einer merkwürdigen Wendung: Während die frühe Großkirche Apelles exkommuniziert habe, solle man ihn heute für einen echten Christen halten, ihn, „der jegliche Autorität überschrie und an der Heilsgeschichte geradezu desinteressiert war und statt dessen in mancherlei Dingen seiner eigenen, gleichwohl frommen Auffassung folgte"[21]. Man wird hierin sicher eine versteckte Spitze

19 Harnack an einen Unbekannten (Engelhardt?; zit. bei Z-H, 68f. = 46).

20 HARNACK, De Apellis gnosi monarchica (s. Anm. 18), 66f.: „Adversarius ille deus est legis, Israelis, Catholicorum. Apellem adhuc in Marcioniticae doctrinae apparet laqueis haesisse, cum deum Veteris Testamenti ita contemptui haberet, ut eum deo bono inimicissimum faceret. Ex hac enim doctrinae definitione clarissime Apellis *antinomismus*, qui dicitur, elucet. Deum legis et Veteris Testamenti a deo evangelii et Novi Testamenti separavit, sed non tantum separavit, immo vero illum huic opposuit" (Hervorhebung im Original).

21 Vgl. ebd., 90-92: „Pauca et parva adhuc exstant Antithesium fragmenta, e quibus intelligi potest, Marcionitas nonnumquam rectius utriusque Testamenti sensum expressisse et reddidisse,

gegen die zu dieser Zeit noch durchaus einflußreichen Vertreter einer biblischen Heilsgeschichte unter den Exegeten wie Ernst Wilhelm Hengstenberg, Johann Christian Konrad von Hofmann und Franz Delitzsch sehen dürfen, die einer historisch-kritischen Erforschung der Bibel entgegentraten. Gegen diese „alte Garde" der alttestamentlichen Wissenschaft wird hier die Bibelauslegung eines Apelles ins Feld geführt! Wem unter den Gutachtern wird klar gewesen sein, wie viel Bewunderung sich für den Marcionitismus hinter dieser beiläufigen Bemerkung verbarg?

*

Das Marcionbild Harnacks erreicht seine Reife in den Jahren vor dem Erscheinen des ersten Bandes seines „Lehrbuchs der Dogmengeschichte" im Jahre 1886, denn in dem „Lehrbuch" selbst sind bereits fast alle Züge der späteren Darstellung vorweggenommen.[22] Schon die Überschrift des einschlägigen Kapitels deutet Marcions Leistung an: „Das Unternehmen des Marcion, die ATliche Grundlage des Christenthums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen

---

quam viros ecclesiasticos, qui immodica et prava allegoria Scripturas Sacras vexaverunt. Attamen viros ecclesiasticos Veteris Testamenti principalem sensum melius perspexisse quam Marcionitas et Novi Testamenti cum Vetere Testamento necessitudinem rectius intellexisse quam Apelleiacos persuasum habeo. In pugna inter ecclesiam catholicam et Marcionitas, imprimis Apellem. De Veteris Testamenti dignitate, de legis auctoritate, de Novi Testamenti integritate commissa veritatem Christianam certissime puriorem apud ecclesiam invenies. Quam pugnam si consideraveris, vera cum falsis certasse vix dixeris sinceram fidei christianae veritatem tum temporis jamjam humani erroris tenebris ubique obvolutam fuisse reputans. Sin autem ea, quae Marcion atque Apelles sequebantur, praevaluissent principia, brevi in perniciem ruisset ecclesia privata evangelio, disturbata lacerataque a fanaticis.

Ecclesia vero catholica cum discederet superior, remansit evangelium. Quod quamvis jam non teneret principatum in ecclesia, ut quae novam legem singulis imponeret hominesque ante oboedientes quam credentes facere vellet, tamen in ea tradi poterat posteris suo tempore in melius restituendum. Contra ecclesia a piis enthusiastis condita, qui omnem fidei et rationis et confessionis necessitatem atque auctoritatem male negligunt, sine ulla spe salutis ruit in exitium.

Apellis doctrinam, qualis ab ipso proposita est, non diu viguisse, per se clarum et manifestum est. Quemadmodum non mirabere, talia, qualia Apelles docuit, inventa esse, ita fieri posse, ut coetus Christianorum ea amplexetur atque profiteatur, vix contendes. At vero quamquam inter aequales, qui eum sequerentur, perpaucos habuit, in suo genere singularis Apelles non est; nam quae sensit docuitque sexcenti laudant, etsi tam aperte, quod sentiunt, non profiteantur. Quae tum erat ecclesia Apelli sacrificiis interdixit eumque in numero impiorum et haereticorum habuit, nostrae aetatis homines haud scio an eum pro vero Christiano habituri sint, qui omni auctoritati obstrepens historiae salutis prorsus incuriosus nulla non in re suum – licet pium – consuluit animum."

22 Adolf HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, SThL, Freiburg i. Br. 1886 (S/D, Nr. 317). Zu Marcion: ebd., 197-214.

Evangeliums die Christenheit zu reformiren."[23] Jetzt wird Marcions Lehre erstmals vorbehaltlos von der der Gnostiker unterschieden: Ihn habe „kein speculativ-wissenschaftliches (auch kein apologetisches), sondern ein soteriologisches Interesse" geleitet, weshalb er „auf den Glauben (nicht auf die Gnosis) allen Nachdruck" legte. Scharf wird andererseits die Eigenständigkeit Marcions gegenüber der „semitischen Cultusweisheit" wie der „Methode der griechischen Religionsphilosophie" betont und damit der Häresiarch auch vom Judentum wie von der paganen Bildung abgerückt.[24] Marcion habe zunächst versucht, die christlichen Gemeinden zu reformieren. Erst als ihm dies nicht gelang, habe er eigene Gemeinden gegründet, „in denen die brüderliche Gleichheit, die Freiheit von allen Cäremonien und die evangelische strenge Disciplin herrschen sollten". Marcion sei ein extremer Paulinist gewesen, der „die paulinische Kritik an der ATlichen *Religion*[.] zum Fundamente der religiösen Betrachtung" gemacht und auf „zwei Principien, den gerechten und zornigen Gott des A. T.'s, der zugleich identisch sei mit dem Weltschöpfer, und den vor Christus völlig unbekannten Gott des Evangeliums, der nur die Liebe und das Erbarmen sei", verteilt habe.[25] Marcion habe den Gegensatz zwischen einem „statutarischen Gesetz[.] mit Geboten und Cäremonien" und einem „einheitlichen Gesetz[.] der Liebe" unterstrichen. Der paulinische Begriff des Glaubens sei ihm „das Vertrauen auf die in Christus geoffenbarte, unverdiente Gnade Gottes".[26]

Die Unmöglichkeit, Marcions Sätze „zu einem System zusammenzuschliessen", sowie die Tendenz der Schüler, Marcions Lehre nach ganz verschiedenen Seiten hin zu entfalten, liege in der Tatsache begründet, „dass Marcion ein *religiöser* Charakter war, dass er es überhaupt nicht mit ‚Principien' zu thun hatte, sondern mit lebendigen Wesen, deren Macht er fühlte, und dass er in dem Evangelium letztlich nicht eine Welterklärung, sondern die Erlösung von der Welt erkannt hat – die Erlösung von einer Welt, die auch dem Besten, was sie bieten kann, nichts bietet, was an die Höhe des in Christus geschenkten Gutes heranreicht."[27]

Diese thetische Darstellung wird von Harnack im Anschluß genauer expliziert, und zwar im Hinblick auf den Gegensatz von Altem Testament und Evangelium, auf den damit verbundenen Antagonismus zwischen dem „Weltschöpfer[.]" und „Judengott[.]" einerseits und dem „guten Gott der Liebe" andererseits, im Hinblick auf die Christologie Marcions, seine Eschatologie und Ethik und zuletzt seine Bibelkritik.[28] Insbesondere hebt Harnack Marcions Bemühen um „eine neue Reformation" hervor:

23 Ebd., 197.
24 Ebd., 197-199.
25 Ebd., 199 (Hervorhebung im Original).
26 Ebd., 200.
27 Ebd., 200f. (Hervorhebung im Original).
28 Ebd., 201-211.

„Marcion war sich bewusst, dass er mit derselben beauftragt sei, und die Kirche, die er gesammelt hat, hat diesen seinen Beruf anerkannt."[29]

Aus dem Bemühen, den unverfälschten Paulinismus zu sichern, entstand der marcionitische Kanon:

„Den Gedanken, die Christenheit auf die feste Grundlage einer definirten Auffassung dessen, was christlich sei – aber nicht auf eine theologische Lehre – zu stellen und diese Auffassung durch eine Sammlung von christlichen Schriften mit kanonischem Ansehen zu sichern, hat aller Wahrscheinlichkeit nach Marcion zuerst gefasst und in grossem Umfang verwirklicht."[30]

Die katholische Kirche sei dem Organisationstalent Marcions zunächst nicht gewachsen gewesen,

„und es hat sehr lange gedauert, bis sie die Festigkeit erreichte, welche die marcionitische Kirche durch die Wirksamkeit *eines* Mannes gewonnen hat, der von einem so starken Glauben beseelt war, dass er die Kraft besass, seine Auffassung vom Christenthum allen anderen als die einzig richtige entgegen zu stellen, der sich nicht scheute, an der Tradition, statt zu deuteln, zu schneiden, und der zuerst feste Grundlagen zur Sicherstellung dessen, was christlich sei, gelegt hat, weil er bei aller Souveränetät seines Glaubens weder an eine evangelische Geheimtradition noch an die Prophetie noch an die natürliche Religion hat appelliren wollen."[31]

Harnack sieht durchaus die Kosten, die Marcion dafür aufbringen mußte, nämlich den Glauben, „dass der Gott der Schöpfung auch der Gott der Erlösung sei". Doch sei diese Neuerung selbst alttestamentlich-christlichen Gepräges:

„Der kühne Antijudaist ist doch der Schüler eines jüdischen Denkers, des Paulus, gewesen, und der Ursprung des Antinomismus Marcion's kann schliesslich bei den Propheten gefunden werden. Immer wird es Marcion's Ruhm in der alten Geschichte der Kirche bleiben, dass er, der geborene Heide, einen Sinn für die religiöse Kritik an der ATlichen Religion gehabt hat, welche Paulus einst geübt hatte. Der Antinomismus Marcion's ruhte schliesslich in der Stärke seines religiösen Gefühls, in seiner individuellen Religion gegenüber aller statutarischen Religion. Dort ruhte er auch bei den Propheten, dort bei Paulus; nur die statutarische Religion, welche man als Last und Hemmung empfand, war jedesmal eine andere. Für die Propheten war sie der äussere Opfercult und die Befreiung war die Idee der Gerechtigkeit Jahvehs; für Paulus war sie das pharisäisch behandelte Gesetz und die Gerechtigkeit aus dem Glauben war die Befreiung; für Marcion war sie die Summe alles dessen, was die Vergangenheit als Offenbarung Gottes bezeichnet hatte; nur was Christus ihm gegeben, war ihm der Liebe werth."[32]

Marcion war im Grunde ein besserer Paulinist als Paulus selbst, indem er dessen Festhalten an der „besondere[n], nationale[n] Beziehung des Christenthums auf das jüdische Volk" ein für allemal aufgab. Durch den Rückgriff auf Paulus knüpfte er

---

29 Ebd., 209f.

30 Ebd., 210 (im Original teilweise hervorgehoben).

31 Ebd., 211 (Hervorhebung im Original).

32 Ebd., 212.

„an den für uns deutlichsten Theil der ältesten Überlieferung des Christenthums" an, deutete ihn dabei freilich notwendigerweise um:

„Marcion ist der erste und auf lange Zeit der einzige Heidenchrist, der sich auf Paulus gestellt hat – er war kein Moralist, kein griechischer Mystiker, kein apokalyptischer Schwärmer, sondern ein religiöser Charakter, ja der einzige selbständige religiöse Charakter, den wir vor Augustin in der alten Kirche kennen – ; aber sein Versuch, den Paulinismus zu repristiniren, ist der erste grosse Beweis dafür, dass die Bedingungen, unter denen dieses Christenthum entstanden ist, sich nicht wiederholen und dass daher der Paulinismus selbst umgedeutet werden muss, wenn man ihn zur Grundlage einer Kirche erheben will. Sein Versuch ist weiter ein Beweis dafür, welchen unersetzlichen Werth für die alte Christenheit das A. T. besessen hat; dieses allein vermochte damals den christlichen Monotheismus zu schützen. Sein Versuch bestätigt endlich die Erfahrung, dass eine religiöse Gemeinschaft nur von einem religiösen Geiste gestiftet werden kann, der von der Welt nichts erwartet."[33]

An diesem Marcion-Bild, wie es in der Dogmengeschichte erstmals ausformuliert vor uns steht, ist vielerlei bemerkenswert. In jedem Falle kann von einer Entwicklung bei Harnack nur mit Einschränkungen gesprochen werden. Die Deutungsmuster von 1921 sind bereits 35 Jahre zuvor nahezu vollständig ausgebildet – mit zwei gewichtigen Ausnahmen: Zum einen wird die Rolle Marcions bei der Ausbildung des großkirchlichen Kanons von Harnack hier nur angedeutet. Er hat diesen Problemkreis erst in seiner 1914 erschienenen Untersuchung „Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung" genauer ausgearbeitet, in der er den marcionitischen Kanon in seiner Zweiteilung in Evangelium und Apostolos als Modell vorstellt, dem die Großkirche bei ihrer Zusammenstellung des Neuen Testamentes gefolgt sei.[34] Zum anderen redet Harnack einer Verbannung des Alten Testamentes aus dem christlichen Kanon hier noch nicht das Wort – im Gegenteil: er würdigt ausdrücklich den „unersetzlichen Werth" des Alten Testaments für die alte Christenheit.

Die Darstellung Marcions hat Harnack in den vier Auflagen seines dogmengeschichtlichen Lehrbuchs (bis 1909) nicht geändert. Die wenigen Verbesserungen betreffen im wesentlichen die Hinzufügung neu entdeckter Quellennachweise, einzelne stilistische Korrekturen und sprachliche Klarstellungen.

*

Welche Bedeutung die Marcion-Forschung in Harnacks wissenschaftlichem Leben in dieser Zeit hatte, wird deutlich aus seiner Antrittsrede bei der Aufnahme in die

33 Ebd., 213f.

34 Adolf von Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, Bd. VI: Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, Leipzig 1914 (S/D, Nr. 1169).

Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin im Jahre 1890. Hier äußerte er sich auch zu seinem wissenschaftlichen Werdegang:

„Durch eine Preisaufgabe über den Gnostiker Marcion, welche die Universität Dorpat vor zwanzig Jahren stellte, wurde ich zur Geschichte der alten Kirche geführt. Die Aufgabe gehörte zu jenen trefflichen Thematen, die zur genauesten philologischen und kritischen Arbeit zwingen und doch zugleich nöthigen, den Blick auf den Zusammenhang der geschichtlichen Erscheinungen zu richten und bedeutende Gesichtspunkte zu gewinnen. Aus einer grossen Menge von Fragmenten ist das Bild einer der einflussreichsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts zu gestalten, und mit einem Schlage sieht sich der Forscher mitten in die zahlreichen und verwickelten Probleme versetzt, welche die Religionsgeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts bietet. Unter der ausgezeichneten Anleitung VON ENGELHARDT's versuchte ich, mich in dieselben einzuarbeiten. Sie bilden noch heute den eigentlichen Gegenstand meiner Untersuchungen. Wenn es mir gelungen ist, Einiges zu ihrer Aufhellung beizutragen, so verdanke ich das dem glücklichen Umstande, dass mir niemals eine andere Aufgabe begehrenswerther oder interessanter erschienen ist."[35]

Die „Religionsgeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts" und die damit verknüpften Probleme nennt Harnack hier den „eigentlichen Gegenstand" seiner Untersuchungen. Zu deren Erforschung bedurfte es vor allem einer zuverlässigen Quellenkunde, und diese legte Harnack auch für Marcion und seine Kirche in den ersten zwei Bänden seiner „Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius" (1893) vor, während er in Band III und IV (1897/1904) die Frage der Chronologie eingehend erörterte.[36] Die Marcion-Abschnitte in beiden Teilen – wie auch das gesamte Werk – belegen einmal mehr, wie minutiös sich Harnack an den antiken Quellen orientierte, wenn er Leben und Werk des Häresiarchen und die Geschichte seiner Kirche zu rekonstruieren suchte.

*

1921 erschien Harnacks letzte große Monographie, betitelt: „Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott". Der Untertitel war pointiert zugespitzt: „Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche". Damit wollte der Verfasser signalisieren, daß er sich mit seiner Studie nicht etwa in das Kabinett heterodoxer Kuriositäten begeben hatte, sondern daß die Untersuchung von Leben

35 Antrittsrede des Hrn. HARNACK, in: SPAW 1890, 788-791; auch in: Adolf VON HARNACK, Kleine Schriften zur Alten Kirche, Bd. I: Berliner Akademieschriften 1890-1907. Mit einem Vorwort von Jürgen DUMMER, Opuscula IX/1, Leipzig 1980, 1-4 (Zitat dort S. 1f., Hervorhebung im Original).

36 Adolf VON HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Teil I: Die Überlieferung und der Bestand, 2 Bde., Leipzig 1893 (S/D, Nr. 556), Bd. I, 191-201; Teil II: Die Chronologie, 2 Bde., Leipzig 1897/1904 (S/D, Nr. 645, 827), Bd. I, 297-311. Vgl. auch S/D, Nr. 1626, 1642.

und Lehre des Häresiarchen zu einem besseren Verständnis der Entwicklung der orthodoxen Großkirche entscheidend beitragen konnte. Das Ergebnis seiner lebenslangen Forschungen erschien nun auf weit mehr als 600 Seiten, wobei die eigentliche monographische Darstellung kürzer ausfiel als die zehn Beilagen, in denen Harnack die Fülle der Überlieferungszeugnisse vor dem Leser ausbreitete.

Die Begründung für das Buch gab Harnack bereits im Vorwort. Marcion sei einmal die Schlüsselfigur am „Übergang der Kirche aus dem nachapostolischen in das altkatholische Zeitalter". Nicht nur sei „der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden", sondern er habe „Grundlegendes von diesem Häretiker übernommen". Noch größer sei aber seine Bedeutung für die allgemeine Religionsgeschichte:

„Denn er ist der einzige Denker in der Christenheit, der mit der Überzeugung vollen Ernst gemacht hat, daß die Gottheit, welche von der Welt erlöst, mit der Kosmologie und der kosmischen Teleologie schlechterdings nichts zu tun hat. [...] Dadurch erhielt Christus eine so erhaben-isolierte Stellung als der Begründer der wahren Religion wie in keinem anderen Religionssystem, und die Paulinisch-Johanneische Dialektik in bezug auf Welt und Gott, Gesetz und Gnade, Moralismus und Religion wurde zum Abschluß gebracht, aber zugleich ‚aufgehoben', so daß eine *neue Religionsstiftung* auf dem Grunde des Paulinischen Evangeliums in die Erscheinung trat. Paulus selbst ist kein Religionsstifter gewesen; aber was in seinen religiösen Conceptionen wie eine neue Religionsschöpfung verstanden werden konnte und auch von seinen judaistischen Gegnern so verstanden worden ist, das hat Marcion ergriffen und gestaltet."[37]

Auch beschreibt er den Arbeitsprozeß, der ihn endlich zur Vollendung der vorliegenden Monographie geführt habe:

„Ich habe Jahr um Jahr das Material gesammelt und Vollständigkeit angestrebt; aber im einzelnen gibt es hier noch viele Probleme, an denen weiter gearbeitet werden muß. Es winken hier Aufgaben, die ein Recht haben, die Bemühungen um die nahezu erschöpften Probleme, welche die Apostolischen Väter bieten, abzulösen; denn es gilt, die bedeutendste kirchengeschichtliche Erscheinung nach Paulus und vor Augustin auch zur hellsten zu machen."

Abschließend deutet Harnack die äußeren Belastungen an, unter denen das Werk fertiggestellt wurde, Belastungen, die sich aus seiner dreifachen Tätigkeit als Ordinarius, als Direktor der Preußischen Staatsbibliothek und als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ergaben:

„In drei Hauptberufen stehend, habe ich diese Arbeit in abgestohlenen Stunden, ja halben Stunden niederschreiben müssen und manchmal an der Vollendung verzweifelt. Der Abschluß des Werks ist mir doch vergönnt worden, und ich kann nur hoffen, daß die Spuren seiner mühsamen Entstehung nicht allzu deutlich sind."[38]

In einem Brief an seinen Freund Martin Rade unmittelbar nach Publikation des Werkes schrieb er:

---

37 HARNACK, Marcion[1], IIIf. (Hervorhebung im Original) = Marcion[2], VII.
38 HARNACK, Marcion[1], VI = Marcion[2], VIII.

„Du wirst in der Vorrede sehen, wie das Buch entstanden ist – es ist mein ‚Marcion', der nach genau 50 Jahren fertig geworden ist. [...] Das Buch ist leider 40 Bogen stark geworden; aber es war meine Absicht, Marcion endlich sein Recht in der Kirchengeschichte zu geben u[nd] das ganze Material so vorzulegen, daß jeder Einsichtige sich selbst ein Urteil bilden kann. Es soll deutlich werden, welcher Platz ihm zukommt: Er war zwischen Paulus u[nd] Augustin der *bedeutendste Christ*."[39]

Die Einzelergebnisse dieser bahnbrechenden Studie müssen hier nicht *en détail* vorgeführt werden. Sie sind für das Gesamtbild aber auch nicht entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, daß sich dieses Gesamtbild von der Skizze im „Lehrbuch der Dogmengeschichte" nur noch in der Hervorhebung der Bedeutung Marcions für die Geschichte des Kanons sowie in der gleich näher zu besprechenden Auffassung Harnacks hinsichtlich der Stellung des Alten Testaments in eben diesem Kanon unterschied.

Harnack faßt seine Ausführungen in drei Thesen zusammen. Es sei erwiesen,

„daß M[arcion] durch seine organisatorischen und theologischen Conceptionen und durch sein Wirken den entscheidenden Anstoß zur Schöpfung der altkatholischen Kirche gegeben und das Vorbild geliefert hat. Ihm gebührt ferner das Verdienst, die Idee einer kanonischen Sammlung christlicher Schriften, des Neuen Testaments, zuerst erfaßt und zuerst verwirklicht zu haben. Endlich hat er als erster in der Kirche nach Paulus die Soteriologie zum Mittelpunkt der Lehre gemacht, während die kirchlichen Apologeten neben ihm die christliche Lehre auf die Kosmologie gründeten."[40]

Damit hätte es sein Bewenden haben können. Nun fügte Harnack aber noch einen Abschnitt hinzu, der erheblichen Staub aufwirbeln sollte. Die darin enthaltene, oft zitierte These lautet:

„Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung."[41]

Was die frühen Christen, was auch ein Luther noch nicht konnten, das sei jetzt durch die Entwicklung der modernen Geschichtsphilosophie möglich: eine Revision der christlichen Haltung gegenüber dem Alten Testament. Daraus müßten die Kirchen die Konsequenz ziehen, nämlich „das AT zwar an die Spitze der Bücher zu stellen, ‚die gut und nützlich zu lesen sind' und die Kenntnis der wirklich erbaulichen Abschnitte in Kraft zu erhalten, aber den Gemeinden keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das AT *kein* kanonisches Buch ist."[42]

---

39 Harnack an Rade, 28. 12. 1920 (Ja, Nr. 579 [S. 763], Hervorhebung im Original). Vgl. auch den Dankesbrief Rades vom 7. 1. 1921 (Ja, Nr. 581 [S. 765]).

40 Marcion$^1$, 246f. (im Original hervorgehoben) = Marcion$^2$, 214f.

41 Marcion$^1$, 248f. (im Original hervorgehoben) = Marcion$^2$, 217.

42 Marcion$^1$, 253f. (Hervorhebungen im Original) = Marcion$^2$, 221f.

„Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird.“[43]

Eine „bessere Urkundensammlung“ als das Neue Testament „für die Bestimmung dessen, was christlich ist“, lasse sich nicht schaffen:

„Zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden; denn was christlich ist, kann man aus ihm nicht ersehen.“

Im Unterschied zu Marcion gehe es heute jedoch nicht darum, das Alte Testament grundsätzlich zu verwerfen. Vielmehr werde „dieses Buch erst dann in seiner Eigenart und Bedeutung (die Propheten) allüberall gewürdigt und geschätzt werden, wenn ihm die *kanonische* Autorität, die ihm nicht gebührt, entzogen“ sei.[44]

Harnack verzichtete hier darauf, zu konkretisieren, wie er sich diese Depotenzierung des Alten Testamentes praktisch vorstellte. Man wird ihn allerdings nicht dahin mißverstehen dürfen, als habe er den *physischen* Ausschluß des Alten Testamentes aus den christlichen Bibeln gefordert, sondern er dachte eher an eine andere Anordnung in den Bibelausgaben in Analogie zur Stellung der alttestamentlichen Apokryphen in der Lutherbibel, eine Anordnung, die die nichtkanonische Stellung des Alten Testamentes im Christentum deutlich machen konnte.[45]

Die Forderung der Beseitigung des Alten Testaments aus dem Kanon kommt nach allem, was wir bisher gehört haben, überraschend. Die Beweggründe für Harnacks Vorstoß sind unklar. Ganz offensichtlich jedoch sind seine Überlegungen hinsichtlich der Validität des Alten Testamentes nicht erst im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts herangereift, sondern haben eine längere Vorgeschichte. Aller-

---

43 HARNACK, Marcion¹, 254 = Marcion², 222.

44 HARNACK, Marcion¹, 254f. (Hervorhebungen im Original) = Marcion², 223.

45 Vgl. seinen Diskussionsbeitrag auf der ersten Hauptversammlung des „Bundes für Gegenwartchristentum“ in Eisenach am 4. Oktober 1921: „Wenn wir heute zu entscheiden hätten, ob das Buch in seiner Totalität die entscheidende Grundlage und Richtschnur der christlichen Religion sein sollte, würde kein Mensch anders sagen als Nein. Wie finden wir uns nun mit der Tatsache ab, daß wir es auf derselben Stufe mit dem NT vorfinden? Luther hat uns einen Weg gezeigt. Er hat die im griechischen Kanon über den hebräischen Text überschießenden Bücher als gut und nützlich zwar zu lesen bezeichnet, aber ausdrücklich bemerkt, daß sie den anderen Büchern nicht gleichzustellen seien. Er hat nicht ihre Entfernung gefordert; er hat sie mit übersetzt, und sie blieben da. Diesem Beispiel gemäß sollte die Kirche die Bücher im Buchdeckel lassen, aber die Ueberschrift ‚Gut und nützlich zu lesen‘ gelten lassen für das AT überhaupt. Wenn wir Ernst machen mit unserer geschichtlichen Anschauung vom AT, dann bleibt noch genug, was es auszeichnet vor allen anderen Urkunden der Religion. Vor allem, daß ein großer Teil des NTs ohne es nicht verständlich ist. Wir müssen es behalten mit aller Ehrfurcht, die diese Urkunde verlangen kann, aber nicht mehr als deklarierte Urkunde der christlichen Gemeinde, die leiste, was das NT leistet. In diesem Augenblick würden auch eine ganze Reihe schultechnischer Fragen erledigt sein“ (An die Freunde. Vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen [1903-1934]. Nachdruck mit einer Einleitung von Christoph SCHWÖBEL, Berlin/New York 1993, Nr. 71 [10. 11. 1921], Sp. 779f.).

dings ist die Quellenlage unbefriedigend. Ich selbst habe nur einen Hinweis darauf gefunden, daß der Kirchenhistoriker bereits zur Zeit der Vorlesungen zum „Wesen des Christentums" oder kurze Zeit danach mit dem *status quo* in der Kanonfrage unzufrieden war. Er findet sich in einer Akademieabhandlung zum Brief des Ptolemäus an Flora von 1902.[46] Dort lobt Harnack mit geradezu glühender Emphase die kritische Beurteilung des jüdischen Gesetzes durch den valentinianischen Gnostiker Ptolemäus. Es sei

„die muthigste That des Ptolemäus gewesen, dass er bei aller Pietät gegen das Gesetz rund erklärt hat, gewisse Bestandtheile des Gesetzes – und zwar nicht nur solche, die Moses gegeben hat, sondern auch solche, die von ‚Gott' stammen – seien auf der neuen Stufe der Religion, die jetzt gegeben sei, aufgehoben, also ungültig. Soweit hat die grosse Kirche, als sie am Ende des 2. Jahrhunderts ihre Stellung zum Gesetz endgültig formulirte, nicht zu gehen gewagt."[47]

Harnack schließt die Untersuchung mit einer Nachbemerkung ab, aus der deutlich wird, in welche Richtung seine Überlegungen schon damals tendierten: Ptolemäus und Flora seien von ihren Zeitgenossen zu Unrecht „als Unchristen, als wilde Allegoristen, als unsinnige Philosophaster" diffamiert worden.

„Vor 1700 Jahren bereits ist von Christen das Alte Testament als Joch abgeschüttelt worden; christliche Gemeinschaften gab es, die ihm mit voller Pietät und Freiheit zugleich gegenüber standen. Und heute nach so vielen Generationen und nach so vielen zwingenden Erkenntnissen ist der Zustand der Freiheit in der Christenheit noch nicht wieder erreicht, den jene kleine Gemeinschaft, Männer und Frauen, so klar und muthig vertheidigt hat. Mögen die Kirchenhistoriker den Spuren jener ‚gnostischen Vereine' sorgfältiger nachgehen und dabei nicht nur auf die krausen Aeonennamen achten – als wäre das das Wichtigste, was sie uns lehren können – oder auf das Uralte, das sie bewahrt haben, sondern auf die progressiven Elemente, die sie als Schüler des Paulus und Plato entwickelt haben!"[48]

Harnack deutet hier nur an. In seinen übrigen großen historischen Werken findet sich hierzu, wenn ich nichts übersehen habe, gar nichts. Der Grund hierfür könnte darin liegen, daß es Harnack bis zur Jahrhundertwende angesichts der großen Kontroversen, die sein Werk ohnehin bereits ausgelöst hatte, nicht opportun erschienen sein mochte, durch eine allzu unverblümte Stellungnahme erneut heftige Diskussionen zu entfachen. Möglicherweise hat hier der berühmte „Bibel-Babel-Streit" in den Jahren nach der Jahrhundertwende bei ihm zu einem Umdenken geführt. Er war ausgelöst worden durch Vorträge, die der Assyriologe Friedrich Delitzsch in

46 Adolf VON HARNACK, Der Brief des Ptolemäus an die Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert, in: SPAW 1902, 507-545 (S/D, Nr. 769; danach zitiert); auch in: DERS., Kleine Schriften I (s. Anm. 35), 591-619.

47 HARNACK, Der Brief des Ptolemäus (s. Anm. 46), 523.

48 Ebd., 535.

den Jahren 1902-1904 teilweise in Gegenwart des Kaisers gehalten hatte.[49] Darin hatte er babylonisch-assyrische Parallelen zum Alten Testament aufgezeigt und glaubte damit auch dessen *theologische* Bedeutung relativieren zu können. Harnack hatte sich zwar nachdrücklich von der *Form* der Polemik Delitzschs distanziert – mit seinen Schlußfolgerungen im Hinblick auf die obsolete kanonische Geltung des Alten Testamentes ging er jedoch weithin konform.[50] Der „Bibel-Babel-Streit" führte zu einer Änderung der Diskussionslage: Man begann nun im deutschen Protestantismus offen über die Stellung des Alten Testamentes im Kanon zu diskutie-

---

49 Vgl. Klaus JOHANNING, Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie, EHS.T 343, Frankfurt am Main etc. 1988; Christian WIESE, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?, SWALBI 61, Tübingen 1999, 190-198.

50 Vgl. hierzu den besonders aufschlußreichen Brief an Martin Rade vom 16. 1. 1903 (Ja, Nr. 325), wo Harnack sich über Delitzsch folgendermaßen äußerte: „Es ist jammerschade, daß er, *in der Hauptsache Recht habend*, eine gute Sache zwar nicht vor dem Kaiser – denn ich fürchte, der empfindet nicht so –, aber vor den tiefer Denkenden discreditirt. [...] M.E. ist er – wenn der Vortrag erschienen ist – so zu behandeln, *daß man scharf scheidet, worin er Recht hat*, aber seine Art u[nd] seinen Habitus bestimmt zurückweist u[nd] auf seine Schranken fest den Finger legt" (S. 501; Hervorhebung von mir). Als sich der Kaiser öffentlich kritisch zu Delitzsch äußerte, reagierte Harnack seinerseits mit einem offenen Brief, in dem er sich vorsichtig von Wilhelm II. distanzierte (Adolf VON HARNACK, Der Brief Sr. Majestät des Kaisers an den Admiral Hollmann, PJ 3 [1903], 584-589 [S/D, Nr. 811]; auch in: DERS., Aus Wissenschaft und Leben, Bd. II, Reden und Aufsätze. N.F. II, Gießen 1911, 63-71 [danach im folgenden zitiert]). Auch hierin ließ er gewisse Reserven gegenüber der herkömmlichen Hochschätzung des Alten Testamentes durchblicken: „Ich denke, auch Prof. Delitzsch hat die Hauptsache von dem, was er erreichen wollte, erreicht in dem Zugeständnis, daß die hergebrachten Formen der schulmäßigen Überlieferung des Alten Testaments dringend einer Änderung bedürfen" (ebd., 68).

Gleichwohl legte Harnack großen Wert darauf, nicht mit Delitzsch identifiziert zu werden; vgl. dazu sein Schreiben an Rade vom 27. 2. 1903 (Ja, Nr. 334), wo er sich über seine Beweggründe für die Abfassung des offenen Briefes an den Kaiser äußerte: „Den Ausschlag [für die Abfassung des offenen Briefes, W.K.] gaben die 3 Motive: die Öffentlichkeit soll mich nicht mit Delitzsch identificiren; sie soll meine Ansichten mit denen des Kais[erlichen] Briefs nicht zusammenwerfen, u[nd] sie soll nicht sagen, daß die Theologen aus Feigheit das Echo auf den Kais[erlichen] Brief den Journalisten überlassen habe. Dazu kam die Erwägung, daß die Orthodoxen mit dem Briefe ungebührlich krebsen würden u[nd] damit schon begonnen hatten" (512).

Zum ganzen Vorgang vgl. auch Z-H, 342-346 = 263-267; JOHANNING (s. Anm. 49), 187-189, 408-424 (Dokumente); Kurt NOWAK, Historische Einführung, in: DERS. (Hg.), Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, 2 Bde. (durchpaginiert), Berlin/New York 1996, (1-99) 39f.; Stefan REBENICH, Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Mit einem Anhang: Edition und Kommentierung des Briefwechsels, Berlin/New York 1997, 540-543; Ja, S. 64f., sowie die Anm. zu den Briefen Nr. 325 und 333f.; Manfred WEITLAUFF, Adolf von Harnack, Theodor Mommsen, Martin Rade. Zu drei gewichtigen Neuerscheinungen, ZKG 111, 2000, (210-246) 244-246 (Briefwechsel Wilhelm II. – Harnack).

ren[51], eine Diskussion, die dann mitten hinein führt in die unseligen theologischen Verirrungen des Dritten Reiches.[52] Es ist möglich, daß Harnack durch Delitzsch trotz aller Vorbehalte ermutigt wurde, sich aus der Deckung zu wagen.

*

1924 erschien schließlich die zweite Auflage des „Marcion". Er habe, so schreibt Harnack im Vorwort „einige Ausführungen bestimmter gefaßt und vor Mißverständnissen geschützt"[53]. Auch wurden die Beilagen um Neuentdecktes angereichert. Grundlegende Änderungen an der eigentlichen Darstellung hat Harnack aber, wenn ich recht sehe, nicht mehr vorgenommen. Das einmal erarbeitete Bild des Häretikers blieb, wie es war. Im übrigen nutzte Harnack das Vorwort dazu, den Mangel an Monographien „nahezu für alle bedeutenden Väter und Häretiker" zu beklagen. In geradezu testamentarischer Form trug er der jüngeren Generation auf, hier Abhilfe zu schaffen:

„Das Verständnis aber der ältesten Kirchengeschichte und das Interesse für sie kann ohne tüchtige Monographien nicht geweckt werden und nicht erhalten bleiben. Heute muß das lebendige Wort des Lehrers alles tun; denn Texte und Kompendien allein schaffen kein Verständnis und kein Interesse. Videant consules! Es ist eine Ehrenpflicht der jüngeren und der kommenden Generation von Kirchenhistorikern, daß sie ihren Dank für die Texte und Vorarbeiten, die ihr

---

51 Zur Vorgeschichte dieser Diskussion im 19. Jahrhundert vgl. jetzt Klaus BECKMANN, Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts, FKDG 85, Göttingen 2002, mit der einschlägigen Literatur.

52 Vgl. Rudolf ABRAMOWSKI, Vom Streit um das Alte Testament, ThR N.F. 9, 1937, 65-93; Carsten NICOLAISEN, Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament im Kirchenkampf 1933-1945, Diss. Hamburg 1966; DERS., Die Stellung der „Deutschen Christen" zum Alten Testament, in: Heinz BRUNOTTE (Hg.), Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze, Bd. II, AGK 26, Göttingen 1971, 197-220; Kurt NOWAK, Art. Deutschgläubige Bewegungen, in: TRE 8, Berlin/New York 1981, 554-559; Hans-Joachim SONNE, Die politische Theologie der Deutschen Christen. Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung „Deutsche Christen" und der Christlich-deutschen Bewegung, GTA 21, Göttingen 1982, bes. 48-53; Marikje SMID, Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933, HUWJK 2, München 1990, 225-242; Ulrich KUSCHE, Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler. Zur Kritik theologischer Geschichtsschreibung, SKI 12, Berlin 1991; Ulrich NANKO, Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung, RWR 4, Marburg 1993, bes. 61f.; Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ (Hg.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen, ArTe 85, Frankfurt am Main 1994; Klaus KOENEN, Unter dem Dröhnen der Kanonen. Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs, Neukirchen-Vluyn 1998, bes. 63-89.

53 HARNACK, Marcion², V.

bereitgestellt worden sind, in biographischen Monographien abstatten. Bleiben sie aus, so wird die Geschichtsschreibung der alten Kirche im nächsten Menschenalter verkümmern."[54]

In der „Christlichen Welt" griff Harnack 1929 noch einmal das bereits in seiner Monographie ausführlich traktierte Neuheitsverständnis Marcions auf.[55] Im Lobpreis des Evangeliums in der Einleitung der „Antithesen" oder der Evangeliumsausgabe sieht Harnack ein Wort, zu dem sich in der Kirchengeschichte zwischen Paulus und Augustin nichts Vergleichbares finden lasse:

„Ist der Eindruck des Christlichen als des Neuen und Heiligen jemals kräftiger zum Ausdruck gekommen als in diesen Worten? Als vor 130 Jahren *Schleiermacher* ‚die Religion', und als in unseren Tagen *Otto* ‚das Heilige' aus umstrickenden und niederziehenden Verbindungen herausführte, ging ein Schauer der Erleuchtung und Befreiung durch deutsche evangelische Christen. Ähnlich, nur viel stärker, müssen wir uns den Eindruck denken, den Marcion in einem großen Teil der Christenheit hervorbrachte, als er mit seinem Evangelium hervortrat und die ‚Neuheit des Evangeliums', das Wort von ‚dem neuen Wein, der die alten Schläuche zerreißt', an die Spitze stellte."[56]

Die Schlußworte dieser in vielerlei Hinsicht aufschlußreichen Betrachtung geraten Harnack zum flammenden Plädoyer für eine Barmherzigkeitsreligion gegen den von ihm diagnostizierten dogmatischen Konservatismus der zeitgenössischen Theologie:

„Hier möchte ich zum Schluß die Frage an unsere Systematiker richten, ob sie recht daran tun, nicht nur den Schöpfer- und Erlösergott gegen Marcion in Einklang zu setzen – von diesem Glauben darf man nicht weichen – sondern auch seinen eindeutigen Gottesbegriff ‚Gott ist die Liebe' aufs neue zu belasten. Ist es angezeigt, ist es notwendig, aus den Zwangs- und Strafvorstellungen des Sünders Lehren wie die vom verborgenen und vom offenbarenden Gott, von einer Doppelheit in Gott und vom Zorne Gottes hervorzuheben und in die Dogmatik einzustellen? Ist nicht viel mehr Marcion im Rechte, wenn er in Gott, dem Vater Jesu Christi, ausschließlich den Gott der Barmherzigkeit und alles Trostes sah und eben hierin die Neuheit des Evangeliums ausschließlich erblickte? Der geringste Diener Jesu Christi, der ausschließlich die Vaterschaft Gottes und die Vergebung der Sünden predigt, setzt mit dieser Predigt die evangelische Botschaft fort, während der Theologe mit seinem belasteten, komplizierten und ausgeklügelten Gottesbegriff, mag er auch Paulus, Luther und Calvin anrufen, in schwerster Gefahr steht, das Evangelium zu verdunkeln und zu schwächen."[57]

*

54 HARNACK, Marcion², V-VI. Zu dieser Äußerung im Vergleich zu dem Œuvre Hans von Campenhausens, der eben dieser „kommenden Generation" entstammte, Adolf Martin RITTER, Hans von Campenhausen und Adolf von Harnack, ZThK 87, 1990, (323-339) 337.

55 Adolf VON HARNACK, Die Neuheit des Evangeliums bei Marcion, ChW 43, 1929, 362-370 (S/D, Nr. 1552); auch in: DERS., Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hg. v. Axel VON HARNACK, Gießen 1930, 128-143 (danach zitiert).

56 Ebd., 130f.

57 Ebd., 143.

Wie wird man Harnacks Marcion-Interpretation einschätzen müssen? Zwei Züge fallen auf.

Marcion wird zum einen durch ständige Vergleiche und Analogien in die Nähe Luthers gerückt. Er ist wie Luther Schrifttheologe und vor allem konsequenter Paulinist, der von seiner Exegese her Kanonkritik betreibt. Die Wirkung des marcionitischen Kanons auf die Großkirche vergleicht Harnack gelegentlich mit der Wirkung der reformatorischen Bekenntnisschriften auf die katholische Kirche. Die Ablehnung der Zeremonien und die Betonung der Freiheit sowie die konsequente Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium verweisen auf Luther. Gnade und Barmherzigkeit sind die Schlüsselbegriffe, mit denen sich Marcions wie Luthers Gottesbild erschließen lassen. (Harnack kann sogar bisweilen davon sprechen, Marcion habe die Erlösung *sola gratia* und *sola fide* gelehrt.[58]) Gleichzeitig verweist der Dualismus im Gottesbild Marcions auf die lutherische Dualität zwischen *deus absconditus* und *revelatus*. Marcions Denken ist – wie das Luthers – antidogmatisch und antispekulativ. Vor allem aber ist Marcion wie Luther ein Reformator der Kirche, der das ursprüngliche Evangelium Jesu Christi wiederherstellen möchte.

Zum anderen spiegelt das Marcionbild in verblüffender Weise zentrale Auffassungen Harnacks selbst wider, insbesondere seine philologischen und historischen Interessen (Marcion gilt ihm als der erste christliche Bibelkritiker!), seine erklärte Abneigung gegen alle systematische Spekulation wie auch gegen eine auf Geboten und Zeremonien beruhende Religionsauffassung und seine eigene Deutung der Botschaft Jesu als einer unspekulativen Gnaden- und Liebesreligion. Auch die beim alten Harnack wachsende Distanz zur Amtskirche hat Affinitäten in der Separation Marcions von der Großkirche.

Wie kann man diesen Befund deuten? Mit allzu vordergründigen Hypothesen muß man bei einem so hochreflektierten Gelehrten wie Harnack vorsichtig sein. Ohne Zweifel wäre es reizvoll, im Marcionbild Harnacks einen Reflex der Auseinandersetzung mit seinem Vater Theodosius Harnack, dem bedeutenden Lutherforscher, zu sehen: Das Marcionbild des Nachwuchsgelehrten verfestigt sich in dem Maße, in dem er sich vom strengen lutherischen Konfessionalismus des Vaters ablöst. Es liegt fertig ausgebildet im „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ vor, das gleichzeitig den Bruch mit dem väterlichen Kirchen- und Frömmigkeitsideal des Vaters besiegelt. Marcion tritt bei Harnack an die Stelle des väterlichen Luther. Doch wissen wir noch zu wenig über Harnacks Verhältnis zum eigenen Vater, um weitreichende Schlußfolgerungen ziehen zu können. Der Briefwechsel zwischen Vater und Sohn ist nur in Auszügen in der Biographie Agnes von Zahn-Harnacks bekannt geworden. Harnack selbst sprach über den Konflikt mit seinem Vater

58 Vgl. etwa ebd., 142: „‚Sola gratia, allein durch den Glauben.‘ Seine Überzeugung, daß das Evangelium etwas ganz Neues sei, wurzelte ausschließlich in dem neuen Gottesbegriff, der, mit Ablehnung jeder anderen Eigenschaft, Gott als die allmächtige Liebe, als den Gott der Barmherzigkeit und alles Trostes verkündigte und ihn ausschließlich in Jesus Christus erblickte.“

nicht.[59] Hingegen ist sein eigenes Lutherbild im dritten Bande der „Dogmengeschichte“ durchaus Ergebnis einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Vater, wie E. P. Meijering vor einigen Jahren gezeigt hat[60] – komplizierter Rückprojektionen bedurfte es daher zur Bewältigung des Konfliktes nicht. In jedem Falle ist das Marcionbild der Monographie im wesentlichen das des *jungen* Harnack – er zählte bei Erscheinen des „Lehrbuchs der Dogmengeschichte“ 34 Jahre.

Ohne Zweifel jedoch fühlte Harnack selbst eine enge Affinität zu Marcion, ja man könnte geradezu sagen, er spiegelte sich in dem Häresiarchen. In diesem Zusammenhang ist an den Schlußsatz der Erstauflage des „Marcion“ zu erinnern: Unmittelbar nach einem Bekenntnis zum ersten Glaubensartikel fährt Harnack fort:

„Dennoch kann man nur wünschen, daß in dem wirren Chor der Gottsuchenden sich heute wieder auch Marcioniten fänden.“[61]

Dieser Appell reflektiert meines Erachtens das eigene Selbstverständnis in höherem Maße, als man das in der Harnack-Forschung bisher gesehen hat, ja, als es Harnack selbst bewußt gewesen sein mag. Harnack wurde für diesen Satz sehr gescholten und des Marcionitismus geziehen. Er hat sich dagegen in den „Neuen Studien zur Marcion“, einer Antwort auf die Kritik am „Marcion“-Buch, verwahrt, indem er daran erinnerte, daß er im „Marcion“ ausdrücklich am ersten Glaubensartikel, dem Bekenntnis zu Gott, dem allmächtigen Vater, festgehalten habe. Allerdings ist auffällig, daß er sowohl im „Marcion“ wie in seiner Verteidigungsschrift diesen ersten Glaubensartikel unvollständig, nämlich ohne Erwähnung Gottes als des Schöpfers

---

59 Vgl. dazu Z-H, 106f. = 75f., 129-131 = 94f., 133f. = 97, 139 = 101f., 143f. = 104-106. Bes. 144 = 105f.: „Adolf von Harnack hat sich in späteren Jahren *nie* über diese Konflikte mit seinem Vater ausgesprochen, ja, er sprach aus diesem tiefen und erschütternden Erlebnis heraus überhaupt nur höchst selten und immer mit äußerster Zurückhaltung über seine eigene Entwicklung. Die überquellende Bereitschaft der Leipziger Briefe, auch anderen von seinem Innersten Kenntnis und Rechenschaft zu geben, hört schon in den achtziger Jahren fast ganz auf; was er von sich schenken wollte, das gab er in seinem allerengsten Familienleben aus, seiner Frau, und ganz gelegentlich, nur auf kurze Einblicke, seinen Kindern; für den weiteren Kreis war er der unveränderlich Sichere, Ruhige und sich Gleichbleibende, der den Freunden nicht seine persönlichen Probleme entgegentrug, sondern sich die ihrigen vortragen ließ und ihnen half, damit fertig zu werden“ (Hervorhebung im Original).

60 E[ginhard] P[eter] MEIJERING, Der „ganze“ und der „wahre“ Luther. Hintergrund und Bedeutung der Lutherinterpretation Adolf von Harnacks, MNAW.L NS 46/3, Amsterdam etc. 1983. Zum Lutherbild des Vaters vgl. ebd. sowie Volker DREHSEN, Konfessionalistische Kirchentheologie. Theodosius Harnack (1816-1889), in: Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. II/1: Kaiserreich, GTB 1431, Gütersloh 1992, 146-181.

61 HARNACK, Marcion[1], 265. In der Zweitauflage wurde diese Bemerkung nach heftiger Kritik abgemildert: „[...] denn ‚leichter erhebt sich die Wahrheit aus der Verirrung als aus der Verwirrung‘“ (235).

des Himmels und der Erden, zitiert.[62] Noch in dieser Apologie kann Harnack seine Bewunderung für Marcion nicht verhehlen:

„Aber der Wunsch, es möge doch auch unter uns gottsuchende Marcioniten geben, entsprang und entspringt lediglich der Einsicht, wie seltsam und minderwertig zahlreiche Gruppen von Gottsuchern heute unter uns sind und wie hoffnungslos irreführend ihre Wege! Ihnen gegenüber ist der Marcionitismus eine höchst wertvolle Erscheinung – nicht als ‚Prinzipienlehre', sondern als religiöse Weltanschauung und -beurteilung, und als Lehre von der Erlösung durch den Glauben."[63]

Über seiner Sympathie für den großen Außenseiter der Kirche des 2. Jahrhunderts hat Harnack übersehen, daß das Bekenntnis des (vollständigen!) ersten Glaubensartikels die kanonische Normativität des Alten Testamentes voraussetzt. Denn nur der hebräischen Bibel können wir entnehmen, daß der Gott Jesu Christi auch der Schöpfer der Welt ist. Diese Einsicht, die bereits ein Irenäus gegen Marcion so eindrucksvoll formuliert hat, blendet Harnack aus.[64]

Harnack ist den Weg Marcions ein erhebliches Stück mitgegangen; umgekehrt hat Marcion Harnack sein gesamtes erwachsenes Leben hindurch begleitet, er war ihm Zeitgenosse. Man wird die Bedeutung des Häresiarchen des 2. Jahrhunderts für die theologische und religiöse Entwicklung des großen Kirchenhistorikers in der Zeit des Kaiserreiches und der Weimarer Republik kaum überschätzen können.[65]

---

62 Vgl. Adolf VON HARNACK, Neue Studien zu Marcion, Leipzig 1923 (TU 44/4; S/D, Nr. 1371), 24 mit Anm. 2.

63 Ebd., 24.

64 So auch jetzt NOWAK, Theologie (s. Anm. 3), 235, der von einem „Ausweichen vor der theologischen Grundfrage nach der Stellung der Christen in der Welt und nach der Welt als der guten Schöpfung des einen Gottes" spricht.

65 Mit dieser Betonung der autobiographischen Bedeutung Marcions für Harnack sei ein gewisser Vorbehalt gegenüber den jüngst von Kurt Nowak vorgeschlagenen Erklärungsmodellen signalisiert. Man wird Nowak natürlich gerne darin zustimmen, daß Harnack „die dunkle Seite Marcions nicht ausreichend" beachtete (NOWAK, Theologie [s. Anm. 3], 235). Ebenso waren auch in meinen Augen für Harnack „Evangelium und Kultur, Religion und Welt, Christentum und Geschichte" miteinander nicht identisch (ebd., 236), weshalb man auch die Stellung Harnacks in der Geschichte des Kulturprotestantismus präziser bestimmen müßte, als dies bisher geschehen ist (vgl. dazu auch Wolfram KINZIG, Harnack heute. Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem „Wesen des Christentums", ThLZ 126, 2001, [473-500] 500). Doch sehe ich einstweilen noch nicht, daß sich im „Marcion" das Streben Harnacks artikulierte, „einen Beitrag zur Debatte über Weltflucht und Weltbejahung des christlichen Glaubens zu leisten", wobei der „Marcion" für den „weltflüchtigen Aspekt des Christentums" stehe und sich darin „die Bekräftigung und Verschärfung der im ‚Kulturprotestantismus' unverlorenen Überzeugung von der Differenz zwischen Evangelium und Kultur" artikuliere (NOWAK, Theologie [s. Anm. 3], 236f.). Für eine solchermaßen aktualisierende Deutung ist der Dualismus Marcions gerade auch in der Darstellung Harnacks nach meinem Dafürhalten zu abständig. Auch konnte Harnack in *einem* Punkt Marcion gewiß nicht folgen: in dessen Askese (vgl. nur HARNACK, Marcion², 234f.).

*Nachtrag*

Im Zuge der Drucklegung erfuhr ich, daß die verloren geglaubte Preisschrift Harnacks zu Marcion von 1870 mittlerweile von Herrn cand. theol. Friedemann Steck (München) im Nachlaß Harnacks in der Staatsbibliothek Berlin aufgefunden wurde und ihre Veröffentlichung durch Herrn Steck in der Reihe „Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur" im Verlag de Gruyter unmittelbar bevorsteht. Ich weise an dieser Stelle gerne bereits jetzt auf diese mit Spannung erwartete Publikation hin.

# Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

## Theologische Voraussetzungen und zeitgeschichtlicher Kontext

ACHIM DETMERS

Als Adolf von Harnack 1921 seinen „Marcion"[1] veröffentlichte, war das Alte Testament innerhalb des Protestantismus bereits mehreren Angriffen ausgesetzt. Unter dem Eindruck der historisch-kritischen Forschung und der Arbeit der „Religionsgeschichtlichen Schule" hatten die Überlieferungen des Alten Testaments an Autorität eingebüßt. Die Vorträge des lutherischen Theologen Friedrich Delitzsch hatten in den Jahren 1902 bis 1904 den sogenannten „Bibel-Babel-Streit" ausgelöst. Der Berliner Assyrologe behauptete, daß das Alte Testament angesichts der archäologischen Funde in Assyrien seinen „Nimbus des Vorzeitlichen und Absoluten" verloren habe.[2] Die babylonischen Texte würden zeigen, wie sehr die Religion des Alten Testaments durch babylonische Vorbilder bestimmt sei; und das Alte Testament erweise sich in weiten Teilen gegenüber der babylonischen Kultur als sittlich unterlegen.[3] Durch den „Bibel-Babel-Streit" waren neuere Erkenntnisse der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments in einen größeren öffentlichen Diskurs gelangt und lösten große Entrüstung aus. Es entstanden zahlreiche Gegenschriften, die das Besondere der alttestamentlichen Religion hervorzuheben suchten; sie konnten jedoch nicht verhindern, daß es hinsichtlich der historischen Zuverlässigkeit der alttestamentlichen Überlieferungen zu einer allgemeinen Verunsicherung gekommen war.[4]

Die Angriffe gegen das Alte Testament waren aber nicht nur historisch-kritischer, sondern auch ‚völkischer' Art. So hatte z.B. der Leipziger Publizist Theodor Fritsch in einer Reihe antisemitischer Schriften die alttestamentlich-jüdische Religion als minderwertig bezeichnet und wurde deshalb 1910 wegen Gotteslästerung und Beleidigung der jüdischen Religionsgemeinschaft angeklagt. Er versuchte, sich dadurch zu verteidigen, daß er behauptete, der alttestamentliche JHWH sei nicht identisch mit dem christlichen Gott, sondern ein „Stammesgötze", der den Juden

---

1 Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, Leipzig 1921 (zit. Marcion[1]).

2 Hans-Joachim KRAUS, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn [4]1988, 310.

3 Vgl. Christian WIESE, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?, SWALBI 61, Tübingen 1999, 191.

4 So auch das Urteil Harnacks. Vgl. unten S. 283.

„alle unsittlichen Taten erlaube, die ihnen Vorteile verschafften". Ein solcher Gott könne in einem Kulturstaat nicht unter gesetzlichem Schutz stehen.[5] Fritsch wurde wegen seiner Äußerungen mehrfach zu einigen Tagen Haft verurteilt, veröffentlichte jedoch 1911 erneut ein antisemitisches Pamphlet mit dem Titel „Beweis-Material gegen Jahwe". Das Werk erlebte bis 1933 zehn Auflagen.[6] Fritsch berief sich darin auf religionsgeschichtliche Argumente aus dem „Bibel-Babel-Streit" und behauptete erneut, daß „der jüdische Jahwe nichts gemein[.] [habe] mit dem Geist der Liebe und Güte, als welchen wir uns Gott vorstellen". Lediglich die alttestamentlichen Propheten wollte Fritsch von diesem Urteil ausgenommen wissen.[7] Fritsch wurde wegen dieser Schrift erneut angeklagt, aber aufgrund eines Obergutachtens des Leipziger Alttestamentlers Rudolf Kittel letztlich freigesprochen.[8]

Auch der schon genannte Delitzsch näherte sich in späteren Jahren zunehmend ‚völkischen' Gedanken an. 1921 veröffentlichte er ein Buch mit dem Titel „Die große Täuschung". Darin zog Delitzsch – getragen von der Idee eines „deutschen Christentums" – gegen das „unterchristliche Judentum" des Alten Testaments zu Felde.[9] Unter Berufung auf Goethe und Schleiermacher rechnete er das Judentum unter die heidnischen Religionen und bezeichnete das Alte Testament als für die christliche Kirche „vollkommen entbehrlich".[10]

Inmitten dieses Diskurses um die bleibende Bedeutung des Alten Testaments und um das Verhältnis des alttestamentlichen JHWH zu dem christlichen Gott veröffentlichte Adolf von Harnack 1921 in der ersten Auflage seines „Marcion" die kritischen Anfragen zur Kanonizität des Alten Testaments. Harnack distanzierte sich zwar in der zweiten Auflage von den „rückständigen" und „religiös verwerflichen" Ausführungen Delitzschs.[11] Gleichwohl darf nicht übersehen werden, daß Harnack selbst durch den kontroversen Diskurs um die Bedeutung des Alten Testaments geprägt war, diesen Diskurs zugleich mitgeprägt hat und nicht zuletzt –

5 Vgl. WIESE, Wissenschaft des Judentums (s. Anm. 3), 207.

6 Späterer Titel ab der 4. Auflage 1916: „Der falsche Gott. Beweismaterial gegen Jahwe".

7 Vgl. WIESE, Wissenschaft des Judentums (s. Anm. 3), (207-209) 207.

8 Kittel hatte Fritsch darin Recht gegeben, daß er nur den *vorprophetischen* JHWH kritisiert habe, der aber mit dem Gott der Juden und Christen nicht identisch sei. Vgl. WIESE, Wissenschaft des Judentums (s. Anm. 3), 209-223.

9 Zitiert bei Carsten NICOLAISEN, Die Auseinandersetzung um das Alte Testament im Kirchenkampf 1933-1945, Diss. theol. Hamburg 1966, 16f.

10 Zitiert bei KRAUS, Geschichte (s. Anm. 2), 312f.

11 Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig ²1924 (Nachdruck Darmstadt 1960; zitiert: Marcion²), 223. Diese Distanzierung Harnacks wurde in den „Abwehr-Blättern" (Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 35, 1925, 42) mit Genugtuung zur Kenntnis genommen.

gewiß ungewollt – problematischen Anschauungen durch seine historisch-wissenschaftliche Begründung vorgearbeitet hat.[12]

Dies gilt es nun im einzelnen zu erläutern. Dabei soll in drei Schritten vorgegangen werden: Zunächst werden die theologischen Voraussetzungen und der zeitgeschichtliche Kontext der Marcion-Interpretation Harnacks skizziert. In einem zweiten Schritt kommen die verschiedenen Reaktionen auf Harnacks Thesen zu Marcion und dem Alten Testament zur Darstellung. Ein dritter Schritt wird schließlich der Rezeption der Harnackschen Thesen in ‚völkisch'-antisemitischen Kreisen gewidmet sein.

Es erübrigt sich zu betonen, daß die folgenden Überlegungen nicht als ein Beitrag zur Erforschung von *Leben und Werk* Marcions gedacht sind; sie gelten in erster Linie der Marcion-*Interpretation* im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Im Vordergrund steht dabei die Interpretation der Israel-Lehre Marcions.[13]

## 1. Theologische Voraussetzungen und zeitgeschichtlicher Kontext der Marcion-Interpretation Harnacks[14]

Der Münsteraner Kirchenhistoriker Georg Grützmacher urteilte 1921 folgendermaßen über Harnacks „Marcion":

> „An keinem neueren Werke der Kirchengeschichtsschreibung ist mir die Stärke einer stark subjektiv eingestellten Geschichtsschreibung so lebendig zum Bewußtsein gekommen wie an diesem Buche meines verehrten Lehrers. Das Buch über Marcion ist eine Konfession seines eigenen Christentums, für das er mit tiefer innerer Begeisterung wirbt."[15]

Diese hier als Lob getarnte Kritik wurde mehrfach gegen Harnack erhoben. Bereits seine Vorlesungen zum „Wesen der Christentums" vom Wintersemester 1899/1900

12 Vgl. NICOLAISEN, Auseinandersetzung um das Alte Testament (s. Anm. 9), 12, 15, 31f.; KRAUS, Geschichte (s. Anm. 2), 385f.

13 Unter „Israel-Lehre" werden hier die Aussagen zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament, von Kirche und Judentum verstanden. Ausführlicher zu diesem Begriff vgl. Achim DETMERS, Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin, Judentum und Christentum 7, Stuttgart u.a., 2001, 3-7, 26-28.

14 Vgl. zum folgenden auch den Beitrag von Wolfram KINZIG in diesem Band (s.o. S. 235-255).

15 Georg GRÜTZMACHER, [Literaturbericht], ThG 15, 1921, (123-128) 127. Vgl. Otto EISSFELDT, Christentum und Altes Testament. Eine Bemerkung zu Harnacks Marcion (1921), in: DERS., Kleine Schriften, Bd. I, hg. v. Rudolf SELLHEIM und Fritz MAASS, Tübingen 1962, (72-75) 72f.; Hans VON SODEN, Adolf von Harnacks Marcion, DLZ 42, 1921, (689-696) 690, 695. Erich FOERSTER, Marcionitisches Christentum. Der Glaube an den Schöpfergott und der Glaube an den Erlösergott, ChW 35, 1921, (809-827) 809, bezeichnete Harnack als „Vollstrecker seines [d.h. Marcions] bis heute unerfüllten Testamentes".

mußten sich den Vorwurf gefallen lassen, Harnack projiziere seine persönliche Auffassung vom Christentum auf die historischen Ursprünge der christlichen Religion.[16] Vor allem von jüdischer Seite wurde ihm vorgehalten, er versuche, das Christentum auf Kosten des Judentums zu profilieren. Da Harnack als liberaler Theologe die traditionelle Christologie ablehne, sei er um so mehr bemüht, sich von ähnlichen jüdischen Anschauungen abzusetzen.[17] Der Königsberger Rabbiner und Bibelwissenschaftler Felix Perles formulierte diesen Vorwurf folgendermaßen:

„Da er Christus als *Menschen* zu verstehen sucht, glaubt er als Folie für die Grösse Christi ein möglichst hässliches Bild des damaligen Judentums entrollen zu müssen."[18]

Andere jüdische Gelehrte sahen Harnacks Position sogar „in bedenklicher Weise den Antisemiten in die Hände arbeiten"; so etwa der Hamburger Rabbiner Paul Rieger.[19] Eigentümlicherweise hat sich Harnack zu den zahlreichen Vorwürfen von jüdischer Seite nicht geäußert. Ihm selbst aber können in keiner Weise antisemitische Absichten unterstellt werden; vielmehr hat er sich mehrfach entschieden gegen den rassischen Antisemitismus ausgesprochen.[20] Gleichwohl blieb seine Theologie

---

16 Leo Baeck z.B. kritisierte an Harnacks „Das Wesen des Christentums", daß es besser „‚meine Religion' oder ‚mein Christentum' hätte heissen sollen" (Leo BAECK, Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums, Sonderdruck aus MGWJ, 2. vermehrte Auflage, Breslau 1902, 8).

17 Vgl. Peter VON DER OSTEN-SACKEN, Christen und Juden in Berlin. Begegnungen mit einer verlorenen Zeit, in: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. v. Gerhard BESIER und Christof GESTRICH, Göttingen 1989, (547-599) 588f.

18 Felix PERLES, Was lehrt uns Harnack?, Frankfurt a. M. 1902, 19 (Hervorhebung im Original). Vgl. BAECK, Harnacks Vorlesungen (s. Anm. 16), 14f., 19. Unter anderem urteilte Harnack über das Judentum zur Zeit Jesu: „Die reine Quelle des Heiligen war zwar längst erschlossen, aber Sand und Schutt war über sie gehäuft worden und ihr Wasser war verunreinigt. [...] Nun aber brach der Quell [in Jesus] frisch hervor und brach sich durch jenen Schutt, den Priester und Theologen aufgehäuft hatten, um den Ernst der Religion zu ersticken [...]. Schwächlich war alles geblieben, und weil schwächlich, darum schädlich" (Adolf VON HARNACK, Das Wesen des Christentums. Neuausgabe mit einem Geleitwort von Rudolf BULTMANN, Berlin [1950], 29). Vgl. dazu Peter VON DER OSTEN-SACKEN, Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte. Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann, WPKG 67, 1978, (106-122) 108-113.

19 Zitiert bei WIESE, Wissenschaft des Judentums (s. Anm. 3), 139. Zur Auseinandersetzung Baecks mit Harnack vgl. ebd., 131-139; VON DER OSTEN-SACKEN, Christen und Juden in Berlin (s. Anm. 17), 587-593; Walter HOMOLKA, Jüdische Identität in der modernen Welt. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus, Gütersloh 1994, 63-73; Karl-Heinz HINZ, Erschwindelte Identität. Leo Baecks Kritik am protestantischen Antijudaismus, EK 30, 1997, 36f.

20 Vgl. Kurt NOWAK, Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik, Kleine Schriften zur Aufklärung 4, Göttingen 1993, 23f.; Wolfgang HEINRICHS, Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne, SVRKG 145, Köln 2000, 429-431; Stefan REBENICH, Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Berlin u.a. 1997, 410f., 521, 534-536; Wolfram KINZIG, Harnack

von einer antijüdischen *Struktur* durchzogen. Bereits sein „Lehrbuch der Dogmengeschichte" war so aufgebaut, daß er die Dogmengeschichte in drei Epochen unterteilte: Die erste Epoche war die des Fortschritts; sie betraf die Ablösung der frühen Christen von der alttestamentlich-jüdischen Religion. Es folgte eine Epoche des Abfalls; dies war die Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Dogmas unter dem Einfluß der antiken Philosophie. Und eine letzte Epoche des Fortschritts begann für Harnack mit der Reformation Luthers, das heißt mit der Revision und Auflösung des Dogmas.[21] Marcion erhielt in diesem Zusammenhang durch Harnack eine entscheidende Rolle zugewiesen: Zusammen mit der Verkündigung Jesu und der Lehre des Paulus bildete „die Lehre Marcions eine consequente Entwicklungslinie gegenüber der jüdischen Religion"[22]. Marcion wurde bei Harnack zu einem Reformator, der die Christenheit zum wahren Christentum zurückbringen wollte.[23] Anders als die Kirche seiner Zeit sei er nicht „bei der Paulinischen Halbheit stehen geblieben".[24] Er sei letztlich sogar konsequenter gewesen als Paulus. Denn Paulus habe das Nebeneinander von Gesetz und Evangelium noch mittels Dialektik und Allegorese aufrechtzuerhalten gesucht. Marcion dagegen habe streng geschieden zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen dem Gott des Gesetzes und dem Gott des Evangeliums.[25] Selbst wenn Marcion damit dem Apostel nicht gerecht geworden sei, mache ihm die Folgerichtigkeit seiner Gedanken – so Harnack – „in einem Zeitalter der Konfusionen und Verkleisterungen nur Ehre"[26].

Auf diese Weise wurde Marcion indirekt von der Ketzerei freigesprochen; es wurden die hehren Absichten herausgestellt, mit denen er gelegentlich übers Ziel hinausgeschossen sei. Für Harnack war Marcion kein Häretiker mehr[27], sondern

---

heute. Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem „Wesen des Christentums", ThLZ 126, 2001, (473-500) 497-499.

21 Vgl. Adolf VON HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Tübingen [5]1931/32 (Nachdruck der 4. Auflage 1909/10). Vgl. Wilhelm SCHNEEMELCHER, Art. Harnack, Adolf, in: RGG[3] 3, Tübingen 1959, (77-79) 79.

22 HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 233 Anm. 1. Vgl. ebd., 264; DERS., Marcion[2] (s. Anm. 11), 77; DERS., Wesen des Christentums (s. Anm. 18), 183 (zu S. 105f.).

23 HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 231.

24 Ebd., 235.

25 Vgl. ebd., 62f., 234. 1923 nannte Harnack als weiteren Unterschied, daß Paulus „nur mit dem Gesetze bricht, aber sonst ein warmes Herz für sein Volk und dessen Erbgut besitzt, die der geborene Grieche [Marcion] nicht haben konnte" (Neue Studien zu Marcion, TU 44/4, Leipzig 1923, 16).

26 HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 234 Anm. 1. Harnack schwankte in seinem Urteil, ob Marcion sich legitimerweise auf Paulus berufen konnte oder nicht. Den eigentlichen Unterschied sah er in dem „stärkeren Pessimismus [Marcions] in bezug auf die Welt und den gegenwärtigen Weltlauf" (DERS., Marcion[2] [s. Anm. 11], 202 Anm.). Vgl. ebd., 201f. Anm. 1; DERS., Marcion[1] (s. Anm. 1), 232-235, 249, 261-265; DERS., Neue Studien zu Marcion (s. Anm. 25), 18.

27 Marcions „Häretikertum" bestand für Harnack darin, daß er „sich durch *Ausscheidung, Accentuierung und einheitliche Organisierung* des Stoffes in der Religion heimisch zu machen"

Schrifttheologe und Philologe ohne Absolutheitsanspruch.[28] Er war frei von jedem Synkretismus; von der Gnosis blieb er weitgehend unberührt, denn er kannte keine Spekulation, keine Geheimoffenbarungen, keine Weltmetaphysik, keine Mythen, berief sich nicht auf Geheimschriften.[29] Selbst Marcions Doketismus habe letztlich nur dazu gedient, das „Geniale und Göttliche" Jesu herauszustellen.[30]

Für das Marcion-Bild Harnacks ist zudem entscheidend, daß Harnack seinen „frühkirchlichen Reformator" in Analogie zu Person und Werk Martin Luthers skizziert hat. Das Erscheinungsjahr von Harnacks „Marcion" war nämlich zugleich das Jubiläumsjahr für die Feiern zum 400jährigen Auftreten Luthers vor dem Wormser Reichstag 1521.[31] Die Parallelen zwischen beiden Figuren waren unverkennbar: Luther und Marcion wurden beide durch Vertreter der römischen Kirche exkommuniziert. Beide kamen durch die kritische Auseinandersetzung mit dem „gerechten Gott" zur „reformatorischen Erkenntnis", beide waren Schrifttheologen, schätzten Paulus, insbesondere seinen Brief an die Galater. Zentrum ihrer Theologien war die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werke. Beide werteten das Alte Testament ab und wahrten ihre Freiheit gegenüber dem Kanon. Und schließlich gründeten beide im Kampf gegen den Katholizismus eine eigene Kirche.[32]

Luther war somit für Harnack zur Projektionsfläche seines Marcion-Bildes geworden. Zugleich aber wurde Luther kritisiert: Er habe die Reformation des Marcion nicht konsequent aufgegriffen. Anders als der Antinomist Agricola habe er aus „Tradition und Gewohnheit" am Alten Testament festgehalten. Er habe das Alte Testament allegorisch ausgelegt und den *usus elenchticus legis* hochgehalten.[33] Besondere Kritik erfuhr darüber hinaus die calvinische Reformation; über sie urteilte Harnack:

„Hier hat das dem NT völlig gleichgestellte AT unheilvoll auf die Dogmatik, die Frömmigkeit und die christliche Lebenspraxis eingewirkt, in einigen Gruppen sogar einen islamistischen Eifer erzeugt, in anderen eine neue Art von Judaismus hervorgerufen und durchweg ein gesetzliches Wesen befördert. [...] Wäre Marcion zur Zeit der Hugenotten und Cromwells wiedererschienen,

---

suchte und ein eindeutiges Christentum lehrte ohne „sich widersprechende[.] oder anstößige[.] Gedanken" (VON HARNACK, Marcion[1] [s. Anm. 1], 10 [Hervorhebung im Original]).

28 Vgl. ebd., 39f., 65-68.

29 Vgl. HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 17, 256; DERS., Marcion[2] (s. Anm. 11), 196-198 Anm. 1. Vgl. Adolf JÜLICHER, Marcion, ChW 35, 1921, (315-319) 317.

30 HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 164 Anm. 5.

31 Hermann DIECKMANN, Marcion und sein Christentum, StZ 103, 1922, (17-29) 18: „‚Marcion' will in seiner Art eine Festschrift sein zur Jahrhundertfeier des deutschen Reformators, der so manches gemeinsam habe mit Marcion, dem ersten Protestanten, dem Stifter einer Reformationskirche."

32 Vgl. HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 24f., 28, 231f., 242, 247 Anm. 1, 250f., 253, 256-261.

33 Vgl. ebd., (250f.) 251.

so wäre er dem kriegerischen Gott Israels, den er verabscheute, mitten in der Christenheit wieder begegnet."[34]

Harnack kritisierte also nicht nur den Katholizismus, sondern auch Luthertum und Calvinismus. Sie alle würden letztlich an einer „statutarischen" – das heißt gesetzlichen – Religion festhalten und einen zürnend-gerechten Gott voraussetzen.

Neu war an dieser Marcion-Interpretation Harnacks von 1921, daß fast alle früheren kritischen Bemerkungen zu Marcion relativiert wurden. Dies betraf sowohl Marcions Verhältnis zur Gnosis als auch seinen doketistischen und dualistischen Ansatz. Ferner rückte Marcions mangelndes Verständnis der paulinischen Dialektik in den Hintergrund.[35] Statt dessen wurden nun Paulus und Luther kritisiert; beide seien gemessen an Marcions Ablehnung des alttestamentlichen Gesetzes nicht konsequent genug gewesen. Selbst Marcions willkürliche Tilgung der „angeblichen judaistischen Fälschungen" rückte 1921 in den Rang einer philologischen Pioniertat. Aus dem „Unternehmen Marcion's, die alttestamentliche Grundlage des Evangeliums zu beseitigen"[36], so Harnack noch 1898 – wurde 1921 Marcions „Kampf gegen das AT und das Jüdische"[37].

Wenn nun Harnacks „Marcion" nicht nur als das Beispiel eines aktualisierten Antinomismus verstanden werden soll, dann stellt sich die Frage, wo die tieferen Gründe der zugespitzten Marcion-Deutung Harnacks lagen. Zu vermuten wäre etwa ein Zusammenhang mit dem starken Anschwellen antisemitischer Aktivitäten in den ersten Nachkriegsjahren (ca. 1918 bis 1923). Die Juden wurden nämlich in diesem Zeitraum vielfach als Kriegs- und Inflationsgewinnler betrachtet. Ihnen wurde vorgeworfen, sie hätten die Revolution herbeigeführt und die Ostjuden, die unaufhörlich nach Deutschland strömen würden, seien Sendboten des jüdischen Bolschewismus usw. Besonders in Berlin, der Wirkungsstätte Harnacks, lebten 1925 etwa 30 % der deutschen Juden; sie waren überdurchschnittlich in den privilegierten Schichten vertreten, was entsprechende antisemitische Vorurteile schürte.[38]

Doch die These von einer Prägung Harnacks durch den antisemitischen Diskurs macht als primäre Erklärung wenig Sinn, da Harnack in keiner direkten (theologischen) Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum stand (s.o.). Vielmehr muß gefragt werden, welche Funktion Harnacks zugespitzte Deutung in seiner Zeit erfüllte. Und hier sind meines Erachtens die tieferen Gründe in den

---

34 Ebd., 252. Vgl. unten Anm. 57.

35 1898 sprach Harnack (Dogmengeschichte, GThW IV/3, Freiburg u.a. $^{3}$1898) noch von einem „strenge[n] Doketismus" (60) und einem „schroffe[n] Dualismus" (58) Marcions. Sein Verhältnis zu Paulus kritisierte er als „Paulinismus ohne Dialektik" (58).

36 So die Überschrift in HARNACK, Dogmengeschichte (s. Anm. 35), 58.

37 So die Überschrift in HARNACK, Marcion$^{2}$ (s. Anm. 11), XII.

38 Vgl. Heinrich August WINKLER, Die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik und der Antisemitismus – Juden als „Blitzableiter" (1991), in: Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus, hg. v. Wolfgang BENZ und Werner BERGMANN, Freiburg u.a. 1997, 341-362.

letzten Jahren der Abfassungszeit des Werkes zu suchen. Harnack vollendete seinen „Marcion" nämlich während der Krisenjahre in und nach dem Ersten Weltkrieg. Bereits Ernst Sellin hat diesen Zusammenhang gesehen und schrieb 1921 im Blick auf Harnacks Monographie:

„Vor dem Kriege waren es überwiegend noch antisemitische Strömungen, die im Interesse der Reinhaltung des deutschen Volkstums, -empfindens und -denkens sich auflehnten gegen eine religiöse Beeinflussung seitens eines fremdrassigen Volkes (Lagarde, Chamberlain u.a.). Aber seitdem nach unserem Zusammenbruche das deutsche Volk daran gegangen ist, ernst die Grundlagen seiner ganzen geistigen Kultur auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen, da kann man nicht leugnen, daß auch andere ernste Kreise, denen es nur um eine Vertiefung und Festigung der christlichen Religion zu tun ist, lediglich um dieser willen anfangen, bedenklich zu werden gegen die Verwendung eines Buches als eines religiösen Unterrichts-, Lehr- und Erbauungsmittels, das handgreiflich in so vielem auf einer tief unterchristlichen Höhenlage sich befindet."[39]

Auch Harnacks Tochter, Agnes von Zahn-Harnack, machte in ihrer Harnack-Biographie auf diesen zeitgeschichtlichen Kontext aufmerksam. Sie erklärte den Erfolg des Marcion-Buches wie folgt:

„Marcion predigte ‚den fremden Gott', d.h. den Gott, der mit der Schöpfung, dieser elenden, mißratenen und befleckten Schöpfung und mit dem ganzen Ablauf irdischen Geschehens nichts gemein habe, weil er einer ganz anderen Sphäre angehört. Das mußte die Leser ergreifen, denen durch Krieg und Revolution die Grausamkeit, die widergöttliche Sinnlosigkeit des Schicksals zum furchtbaren Erlebnis geworden war. Marcion aber lehrte *zugleich* das Kommen des Erlösers, der die vollkommene Liebe und nichts als die Liebe ist; keine Straf-Gerechtigkeit, keine Gesetzlichkeit mehr!"[40]

Es dürften also die Krisenerfahrungen des Ersten Weltkrieges gewesen sein, die Harnack veranlaßten, durch seine „erste Liebe"[41] Marcion zu seinen Zeitgenossen zu sprechen. Deutlich wird dies etwa, wenn Harnack seinen Held zu der Erkenntnis gelangen ließ,

„daß das gesamte Weltgeschehen vorher das schlechte und widerliche Drama einer Gottheit ist, die keinen höheren Wert besitzt als die [*1924 ergänzt*: stumpfe und ekelhafte] Welt selbst, deren Schöpfer und Regierer sie ist. [...] der bekannte Gott dieser Welt ist ein verwerfliches Wesen; *das Evangelium aber ist die Botschaft vom fremden Gott*; er ruft uns nicht aus der Fremde, in die wir uns

39 Ernst SELLIN, Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart, Leipzig 1921, 5f. Vgl. Johannes BEHM, Altes Testament und deutsches Christentum, Schriften zur politischen Bildung IX/4, Langensalza 1927, 5.

40 Agnes VON ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack, Berlin 1936, 511f. (Hervorhebung im Original). Vgl. FOERSTER, Marcionitisches Christentum (s. Anm. 15), 812.

41 So HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), III.

verirrt, in die Heimat, sondern aus der grauenvollen Heimat, zu der wir gehören, in eine selige Fremde."[42]

Harnacks Überlegungen zur Krise der christlichen Religion gipfelten schließlich in der berüchtigten Forderung, das Alte Testament aus dem Kanon der christlichen Kirche zu entfernen:

„Aus geschichtskritischen und religiösen Gründen folgte [...], daß jede Art der Gleichstellung des AT mit dem NT und jede Autorität desselben im Christentum unstatthaft ist. [...] Seit einem Jahrhundert wissen das die evangelischen Kirchen und haben nach ihren Principien die Pflicht, [...] den Gemeinden keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das AT *kein* kanonisches Buch ist. Aber diese Kirchen sind gelähmt und finden nicht die Kraft und den Mut, der Wahrheit die Ehre zu geben; sie fürchten sich vor den Folgen eines Bruchs mit der Tradition, während sie die viel verhängnisvolleren Folgen nicht sehen oder mißachten, die fort und fort aus der Aufrechterhaltung des ATs als heiliger und daher untrüglicher Schrift entstehen. Stammt doch die größte Zahl der Einwendungen, welche ‚das Volk' gegen das Christentum und gegen die Wahrhaftigkeit der Kirche erheben, aus dem Ansehen, welches die Kirche noch immer dem AT gibt. Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird."[43]

## 2. Zeitgenössische Reaktionen auf Harnacks Thesen zu Marcion und dem Alten Testament

Nach diesem ersten Abschnitt zu den Hintergründen und Voraussetzungen von Harnacks Marcion-Interpretation soll nun kurz auf die Besprechungen eingegangen werden, die Harnacks Buch erfahren hat. Auch hier steht die Interpretation der Israel-Lehre Marcions im Mittelpunkt. Vorab ist jedoch zu bemerken, daß Harnacks Schrift außerordentlich breit rezipiert wurde; kaum eine theologische Zeitschrift hat das Erscheinen von Harnacks „Marcion" unkommentiert gelassen. Es wurden nicht nur Harnacks Thesen zu Marcion kritisch besprochen, es entstand auch eine kurzzeitige Diskussion um die Bedeutung des Alten Testaments, die bis zum Beginn

---

42 Ebd., 28 (DERS., Marcion[2] [s. Anm. 11], 30), 256 (Hervorhebung im Original). Vgl. ebd., 18f., 263.

43 HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 253f. (Hervorhebung im Original). Vgl. Harnacks These: *„das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung"* (ebd., 248f. [Hervorhebung im Original]). Erste Ansätze einer deutlichen Kritik am Alten Testament finden sich bei Harnack schon früher. Vgl. z.B. Adolf VON HARNACK, Der Brief des Ptolemäus an die Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert (1902), in: DERS., Kleine Schriften zur Alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1890-1907, Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen IX/1, Leipzig 1980, 591-608.

des sogenannten Kirchenkampfes immer wieder aufgegriffen wurde.[44] Insgesamt waren die Besprechungen von Harnacks „Marcion" wohlwollend – nicht zuletzt angesichts des 70. Geburtstags des Verfassers. Gleichwohl wurde an drei Punkten Widerspruch angemeldet:

Der *erste* Punkt betraf die Deutung Marcions in paulinisch-lutherischen Kategorien. Der lutherische Neutestamentler Johannes Behm kritisierte die Linienführung von den Propheten über Jesus und Paulus zu Marcion.[45] Marcion stelle vielmehr einen Bruch in dieser Linie dar, und Paulus werde nur verkürzt dargestellt.[46] Neben Behm war es aber vor allem Hans von Soden, der Harnacks Marcion-Deutung an diesem Punkt widersprach. Es habe seinen Grund, daß Marcion in der Geschichte der christlichen Religion eine Episode geblieben sei, Luther aber eine ganze Epoche geprägt habe.[47] Von Soden sah in Marcions Ansatz „mehr theologische[n] Dilettantismus als religiöse Vertiefung"[48]. „Intellektuelle Freude an seinen Gedanken"[49] könne man wohl kaum haben.[50] Und pointiert formulierte er:

> „[Harnack] substituiert ihm [d.h. Marcion] den *Paulinisch-Lutherischen Gegensatz* von Gesetz und Gnade, Glauben und Werken [...] und berücksichtigt nicht, daß dieser Gegensatz bei Marcion entleert und entgeistigt wird, indem er von ihm zu dem der zwei Götter hypostasiert und mythologisiert und in der Askese ein neues Gesetz aufgerichtet wird [...]. Daß Marcion den Paulus gründlich mißverstanden und unerhört vergewaltigt hat, wird von Harnack natürlich keineswegs verkannt [...], aber bei der Bilanzziehung nicht voll zur Geltung gebracht"[51].

Als *zweites* wurde die von Harnack behauptete Bedeutung Marcions für die Gegenwart zurückgewiesen: Johannes Behm unterstrich, daß das Alte Testament als „historische Voraussetzung" für das Verständnis des Neuen Testaments unverzichtbar bleibe.[52] Und der schon genannte Georg Grützmacher sah die Gefahr, daß mit der Verwerfung des Alten Testaments auch die Idee der Heilsgeschichte verlorengehe.[53]

---

44 Vgl. NICOLAISEN, Auseinandersetzung (s. Anm. 9), 60-197; Marikje SMID, Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33, HUWJK 2, München 1990, 225-242.

45 Harnack formulierte: „Ernstlich erhebt sich [...] die Frage [...], ob die Kurve ‚die Propheten, Jesus, Paulus' sich nicht zutreffend nur in Marcion fortsetzt" (HARNACK, Marcion[1] [s. Anm. 1], 264). Vgl. ebd., 261.

46 Vgl. Johannes BEHM, Rez. von Adolf von Harnack, Marcion: das Evangelium vom fremden Gott, ThLBl 43, 1922, 186.

47 Hans VON SODEN, A. v. Harnacks Marcion, ZKG 40, 1922, (191-205) 205.

48 Ebd.

49 So HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 263.

50 SODEN, Harnacks Marcion (s. Anm. 47), 205.

51 Ebd., 204 (Hervorhebung im Original). Vgl. Heinrich KAYSER, Natur und Gott bei Marcion. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung der Religion, ThStKr 101, 1929, (279-296) 282, 292; DIECKMANN, Marcion und sein Christentum (s. Anm. 31), 25f.

52 Vgl. BEHM, Altes Testament und deutsches Christentum (s. Anm. 39), 11, 21.

53 Vgl. GRÜTZMACHER, [Literaturbericht] (s. Anm. 15), 127.

Der Alttestamentler Otto Eißfeldt verwies mit Troeltsch darauf, daß allein vom Alten Testament aus eine Weltgestaltung möglich sei:

„Das AT hat dem Christentum den Dienst geleistet, daß es ihm die Brücke vom NT zur Welt geschlagen hat, und diesen Dienst wird es ihm immer zu leisten haben. Ein Christentum, ohne AT muß entweder – so bei Marcion – zur entschlossensten Askese, und das heißt schließlich zur Negierung des Lebens führen oder es läßt Welt und Leben auf der einen Seite, Religion auf der anderen als zwei völlig geschiedene Gebiete auseinanderklaffen."[54]

Außerdem wurde von einigen Rezensenten der unklare Kanon-Begriff in Harnacks These kritisiert.[55] Eine gewisse Abwertung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament wurde jedoch von den meisten Rezensenten geteilt. Lediglich von reformierter Seite wurde hier aufgrund der Lehre von der Einheit des Bundes[56] heftig widersprochen:

„Namentlich sieht *Harnack die bedenklichen Wirkungen dieses Biblizismus in den calvinischen Kirchen [...]. Also namentlich wir Judaisten im reformirten Lager sollen es uns merken: weg mit dem Alten Testament, weg mit Moses! Nur Christus! Nur Paulus und sein Evangelium!*"[57]

Am massivsten wurde *drittens* jedoch der Versuch Harnacks beanstandet, Marcion von der Gnosis abzuheben. Hans von Soden warf Harnack vor, daß er die Gnostiker als dunkle Folie benutzte, um Marcion davon um so heller abzusetzen.[58] Er und

---

54 EISSFELDT, Christentum und Altes Testament (s. Anm. 15), 74.

55 Vgl. BEHM, Rez. (s. Anm. 46), 186; SELLIN, Das Alte Testament (s. Anm. 39), 84-87; KAYSER, Natur und Gott (s. Anm. 51), 286f. Vgl. den Brief von Friedrich Loofs an Harnack vom 2.2.1921, abgedruckt bei VON ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack (s. Anm. 40), 513.

56 Vgl. dazu DETMERS, Reformation und Judentum (s. Anm. 13), 236.

57 Hermann Klugkist HESSE, Paulus und Mose, RKZ 72, 1922, (121-125, 129-131) 124 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Karl BARTH, Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, ZZ 3, 1925, (215-245) 223 Anm. 3: „Patrum omni[u]m foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit. Administratio tamen variat (Calvin Instit. II 10,2). [...] Einen Mittelweg zwischen diesen Gedanken und der von Marcion, Socini, Schleiermacher, Harnack befürworteten Abrogierung des Alten Testamentes vermag ich nicht zu sehen." Vgl. Emil BRUNNER, Die Bedeutung des Alten Testaments für unsern Glauben, ZZ 8, 1930, (30-48) 32: „Hinter der Ablehnung des Alten Testamentes durch [...] Harnack [...] stehen andere als die bloß aufklärerischen Argumente gegen seine Göttlichkeit. Es ist der eigentliche Kern der alttestamentlichen Religion, den er ablehnt, nicht irgendwelche Einzelheiten, nicht Irrtümer inbezug auf Kosmologie und Geschichtsdarstellung. Das Alte Testament ist ihm die Religion der Gesetzlichkeit; seine Dogmatik hat keinen Platz für eine Lehre von der Heiligkeit Gottes. Es ist auch dieser Begriff der Heiligkeit Gottes, der Harnacks Gegnerschaft zugrunde liegt. Es ist kein Zufall, daß er sein letztes großes Werk Marcion gewidmet hat."

58 Vgl. VON SODEN, Harnacks Marcion (s. Anm. 47), 205; GRÜTZMACHER, [Literaturbericht] (s. Anm. 15), 127. Wilhelm BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, FRLANT 10, Göttingen 1907, 109-115, hatte Marcions System auf den persischen Dualismus zurückgeführt, der auch der Gnosis zugrunde liege: „Marcion hat, genau genommen, den absoluten orientalisch-persischen Dualismus und den Gegensatz des guten und des bösen Gottes auf den Gegensatz zwischen

Walter Bauer sahen Marcion sehr viel stärker durch Gnosis und andere fremde Einflüsse bestimmt. Walter Bauer hielt Harnack schroff entgegen:

„Ich glaube nicht, daß M[arcion] seinen guten Gott in den Paulusbriefen gefunden und daß er sich an ihnen in seinen Widerspruch gegen das AT und seinen Gott hineingelesen hat. Seine Gedanken müssen dem Heidenapostel zu gewaltsam aufgezwungen werden, als daß sie von diesem stammen könnten. M[arcion]s eigentümliche Gedankenwelt baut sich auf breiterer Basis auf, als v[on] H[arnack] annimmt. Am Anfang stehen, wie mir scheint, für M[arcion] ein ausgeprägter Widerwille gegen das Judentum, eine streng antisemitische Einstellung des inneren Menschen und sodann eine zum Ekel gewordene Abneigung gegenüber der materiellen, fleischlichen Welt, beides zusammenlaufend in der Feindschaft gegen den Judengott, der zugleich der Weltschöpfer ist. [...] Aus jenen beiden zur Einheit verschmolzenen Haßgefühlen, die in der damaligen Welt keineswegs vereinzelt waren [...], empfing sein Erlösungsglaube seine besondere Richtung."[59]

Für Bauer stellten also Judenhaß und Abneigung gegen alles Fleischliche die Antriebsfedern der Theologie Marcions dar. In den „Neuen Studien zu Marcion" (1922) gab Harnack Bauer darin recht, daß Marcion von einem Abscheu gegen den alttestamentlichen Gott und dessen Gesetz geprägt sei. Dies lasse sich aber nicht auf gnostische Einflüsse zurückführen.[60] Und um an diesem umstrittenen Punkt seine Auffassung untermauern zu können, gab Harnack eine lange gehegte Vermutung preis – daß nämlich Marcion und seine Familie dem Judentum entstammten.[61] Indem Harnack auf diese Weise Marcion zu einem judenstämmigen Griechen machte, glaubte er, das Problem mit der Gnosis erledigen zu können. Außerdem wurde für ihn das „psychologische[.] Rätsel"[62] Marcions erklärbar, daß dieser die alttestamentlichen Weissagungen – wie die Juden – rein historisch verstanden habe:

„Er [d.h. Marcion] kennt ihre zeitgeschichtlichen Deutungen [d.h. die der Juden] und er hält das ganze AT für *wahre* Geschichte und traut seinem Buchstaben. Welche Gnostiker, welche Kirchenlehrer haben das sonst getan? Jene machen Unterscheidungen oder nehmen Lug und Trug an, diese allegorisieren. M[arcion] aber hält's mit den Juden!"[63]

Es erübrigt sich zu betonen, daß Harnack spätestens hier den Boden gesicherter Tatsachen verlassen hat. Sein negativ gefaßtes Bild vom Judentum als einer Buch-

---

dem höchsten unbekannten Gott, dem Vater Jesu Christi und zwischen dem Gott des Alten Testamentes übertragen. Ihm ist der Gott des Alten Testamentes, Ahriman, Satan geworden" (109). Vgl. dazu Harnacks Auseinandersetzung mit Bousset: HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 350*-354*.

59 Walter BAUER, Rez. von Adolf von Harnack, Marcion: das Evangelium vom fremden Gott, GGA 185 (1923), (1-14) 7. Vgl. ebd., 9-11. Vgl. den Beitrag von Wolfgang BIENERT (s.o. S. 191-205).

60 Vgl. HARNACK, Neue Studien zu Marcion (s. Anm. 25), 15.

61 Vgl. ebd., 15f.; DERS., Die Neuheit des Evangeliums nach Marcion, ChW 43, 1929, (362-370) 366 Anm. 16; DERS., Marcion[2] (s. Anm. 11), 22, 67 Anm. 1.

62 HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 63.

63 HARNACK, Marcion[2] (s. Anm. 11), 22 Anm. 1 (Hervorhebung im Original). Vgl. ebd., 66f.

stabenreligion[64] stand hier Pate, wenn Harnack die ihm rätselhafte Seite Marcions in die düstere – das heißt jüdische – Vergangenheit seines Protagonisten zurückverlegte.

Insgesamt ist zu den Reaktionen auf Harnacks „Marcion" zu bemerken, daß bis auf vereinzelte Stimmen aus dem reformierten Lager die Abwertung des Alten Testaments unhinterfragt blieb. Es war jedoch niemand bereit, Harnack in der Forderung zur Entfernung des Alten Testaments aus dem biblischen Kanon zu folgen. Dies kam vor allem darin zum Ausdruck, daß die Gleichsetzung Marcions mit Luther und Paulus – und damit die Entketzerung Marcions – auf deutliche Kritik stieß.

Anders verhielt es sich jedoch mit der Rezeption der Israel-Lehre Marcions in ‚völkisch'-antisemitischen Kreisen; hier wurden Marcions Verwerfung des Alten Testaments und seine Versuche zur „Entjudaisierung" des Neuen Testaments dankbar aufgegriffen.

## 3. Rezeption der Israel-Lehre Marcions in ‚völkisch'-antisemitischen Kreisen

Angesichts der breiten Rezeption von Harnacks „Marcion" und seiner brisanten Thesen zum Alten Testament ist es kaum verwunderlich, daß Harnacks Werk auch für fragwürdige Anschauungen in Anspruch genommen wurde. Diese problematische Rezeption wird bereits deutlich an dem Bremer Pastor Hermann Raschke, der an die Vorarbeiten Harnacks anknüpfte. Raschke glaubte jedoch, über Harnack hinausgehen zu müssen. Er warf Harnack vor, er mache Marcion wider Willen (!) zu einem „Überjuden"[65]. Im Unterschied zu Harnack sah Raschke nämlich in Marcion keinen tendenziösen Bearbeiter des Römerbriefs.[66] Vielmehr glaubte er, zeigen zu können, daß der Römerbrief des Paulus im Gefolge einer antimarcionitischen Überarbeitung „katholisch frisiert" worden sei.[67] Der „Judengegner und Judengesetzfeind" Marcion habe in seiner Redaktion des Römerbriefs eine ältere Fassung bewahrt, die durch einen „gesetzlerischen Nomosüberarbeiter" sinnentstellt worden

64 Vgl. z.B. HARNACK, Neue Studien zu Marcion (s. Anm. 25), 15 Anm. 1.

65 Vgl. Hermann RASCHKE, Der Römerbrief des Marcion nach Epiphanius, Schriften der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft I,8, Bremen 1926, 161, 184. Harnack hatte bereits Raschkes Werk über das Markusevangelium (Die Werkstatt des Markusevangelisten. Eine neue Evangelientheorie, Jena 1924) als zwar fleißiges, „aber ganz unbrauchbares Buch" (HARNACK, Marcion[2] [s. Anm. 11], 240* Anm. 1) bezeichnet.

66 HARNACK, Marcion[1] (s. Anm. 1), 65, sprach zwar von einer „tendenziösen Willkür" Marcions, relativierte diesen Vorwurf jedoch sogleich wieder. Vgl. ebd., 41-48, 57-68, 249.

67 Vgl. RASCHKE, Römerbrief (s. Anm. 65), 128. Vgl. ebd., 194.

sei. Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft sei es darum, den Römerbrief von diesen judaisierenden Zusätzen zu reinigen:

Bei „der Ausscheidung der für Markion gedanklich anstößigen Partien [ergibt] sich eine Redaktion des Römerbriefes[.], die sowohl gedanklich und stilistisch unanstößiger ist als die kanonische Textform“[68].

Auch der Mitbegründer des rassischen Antisemitismus, Houston Stewart Chamberlain, der mit Harnack in freundschaftlichem Kontakt stand[69], sah sich durch Harnacks „Marcion“ in seinen Anschauungen bestätigt:

„Keiner hat klarer die Grundverderbnis, in die das Christentum durch seine Vermählung mit dem Judentum unfehlbar verfallen mußte, eingesehen als Marcion, und er machte es sich zur Lebensaufgabe, die Christenheit vom Alten Testament zu befreien“[70].

Am nachhaltigsten jedoch hat Harnacks „Marcion“ bei dem ‚deutsch-völkischen‘ Schriftsteller Alfred Falb Spuren hinterlassen. Falb fußte in seinen Anschauungen auf den eingangs schon genannten Delitzsch. Dessen Werk mit dem Titel „Die große Täuschung“ war in antisemitischen Kreisen mit großer Zustimmung aufgenommen worden. Endlich schien auch mit den Mitteln der Wissenschaft erwiesen, daß das Volk Israel ein Volk raubender und mordender Nomaden war; ihr Gott sei eine Karikatur und habe mit dem höchsten Christengott nichts gemein. In diesem Sinne deutete Falb 1921 die neuen „Forschungsergebnisse“[71] und fügte seinem Büchlein über „Luther und die Juden“ einen kurzen Vergleich mit Delitzsch hinzu. Darin glaubte er, zeigen zu können, daß der späte Luther „gefühlsmäßig“ ganz auf der Seite von Delitzsch stehe. Luther habe nur noch nicht die nötigen Konsequenzen gezogen und den alttestamentlichen Götzen verworfen.[72] Als wenige Monate nach dieser Schrift Harnacks „Marcion“ erschien, fühlte sich Falb in seiner Auffassung bestätigt und veröffentlichte kurze Zeit später eine Schrift mit dem Titel „Luther und Marcion gegen das Alte Testament“. Diese Schrift erlebte noch im selben Jahr eine zweite Auflage und popularisierte die Ansichten „Marcions“ für antisemitische Kreise.

Falb wehrte sich darin gegen einen Ausspruch Papst Benedikt XV., Luther sei es, der den Ersten Weltkrieg verloren habe. Falb hielt dem entgegen:

---

68 Vgl. ebd., 127, 142, 168-178, 183, 186f., 190 (Zitat: 201).

69 Vgl. dazu KINZIG, Harnack heute (s. Anm. 20), 498f. Anm. 118.

70 Houston Stewart CHAMBERLAIN, Mensch und Gott. Betrachtungen über Religion und Christentum, München 1921, VII.

71 Vgl. Alfred FALB, Luther und die Juden, Deutschlands führende Männer und das Judentum 4, München 1921, 74.

72 Vgl. ebd., 74f. Vgl. DERS., Luther und Marcion gegen das Alte Testament, Leipzig $^{2}$1923, 26, 29, 33.

„An diesen Worten mag man ermessen, mit welchen Augen der Vatikan den Weltkrieg – diesen Kampf der *Deutschen* auf Leben und Tod! – mit angesehen [...]. Aber nicht *Luther* hat den Weltkrieg verloren, sondern *wir, die wir ihm untreu geworden, sein Erbe nicht gewahrt, sondern verwahrlost haben!* Also daß das Undeutsche, Widerdeutsche, so unrühmlichen Sieg gewann [...]. *Wären wir Luther gefolgt, ständen wir heute auf anderer Bahn.* [...] seine Worte tönen wie ‚Fanfarenklänge zum Angriff *wider Papstkirche und Judentum*' – ! [...] Der *Deutsche* Luther gegen *Rom* und *Juda* – der Jude als Werkzeug Roms gegen den Deutschen – das ist auch heute noch ein Weltsymbol!"[73]

Hier begegnet erneut das Problem der Krise des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg. Harnack hatte in seinem „Marcion" geantwortet mit der Forderung zur Überwindung der religiösen und kirchlichen Lähmung im Protestantismus, mit der immer noch am Alten Testament festgehalten werde.[74] Für Falb dagegen war das Gebot der Stunde, Marcion und Luther auf dem eingeschlagenen Weg zu einer arischen Religion zu folgen. Falb sah in Marcion das „kühne Unterfangen einer geradezu modernen Textkritik" am Werk.[75] Durch ihn sei erwiesen, daß das Alte Testament nichts mit Christus zu tun habe und das Neue Testament durch Judaisten verfälscht sei:

„Eine große Verschwörung wider die Wahrheit hat sogleich, nachdem Christus die Welt verlassen, eingesetzt und mit unerhörtem Erfolg alle Überlieferungen von Leben und Lehre des Gekreuzigten verwirrt. *Das ganze Alte Testament hat nichts mit Christus zu schaffen.* Die vier Evangelien-Berichte, die Paulusbriefe [...] sind so, wie sie vorliegen, *sämtlich* nach Aufschrift und Inhalt *Fälschungen der Judaisten.*"[76]

Auch Luther sei in den „Fußstapfen Marcions"[77] zu derselben Erkenntnis gelangt; nur habe er daraus noch nicht die letzte Konsequenz gezogen:

„Was Luther hinderte, ähnlich radikal wie Marcion vorzugehen, war neben seiner sehr vorsichtigen Gewissenhaftigkeit vor allem die Unmöglichkeit, *infolge des großen Zeitunterschiedes so klar zu sehen wie Marcion.* [...] Was ihn weiter in der Vorsicht bestärkte, das Alte Testament nicht sofort zu verwerfen, war die mehr und mehr in ihm wachsende *Überzeugung, daß die jüdischen Schriftsteller absichtlich oder aus Unverstand alles, was Christus und seine Verkündigung betraf, verdunkelt und entstellt haben.* Eine Anschauung, in der er wieder Marcion sehr nahe kommt [...]. Gerade weil Luther trotz aller

73 FALB, Luther und Marcion (s. Anm. 72), 3f. (Hervorhebung im Original).

74 Vgl. oben Anm. 43.

75 FALB, Luther und Marcion (s. Anm. 72), 5.

76 Ebd. (Hervorhebungen im Original). Vgl. ebd., 7f. Aufgegriffen wurden solche Überlegungen durch Alfred ROSENBERG, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München [41]1934, 603f.: „Abgeschafft werden muß danach ein für allemal das sogen. Alte Testament als Religionsbuch. Damit entfällt der mißlungene Versuch der letzten anderthalb Jahrtausende, uns geistig zu Juden zu machen [...]. [Es] ist deshalb weiter die Bewegung zu stärken, welche die Streichung offenbar verstellter und abergläubischer Berichte aus dem Neuen Testament anstrebt. [...] Die wissenschaftliche Textkritik hat soweit vorgearbeitet, daß alle technischen Voraussetzungen für eine zusammenschauende Neuschöpfung [eines fünften Evangeliums] gegeben sind."

77 FALB, Luther und Marcion (s. Anm. 72), 25.

Schwierigkeiten und Widersprüche auch im Alten Testament doch noch echtes Christentum verborgen glaubte, kam er nicht wie Marcion zu einer endgültigen Lösung dieser großen Frage, wohl aber zu der im ‚Schem Hamphoras', drei Jahre vor seinem Tode veröffentlichten Mahnung, die uns gerade heute wieder sehr am Herzen liegen muß: *‚Darum sollten unser Ebräisten [...] lassen ihnen diese Arbeit befohlen und angelegen sein, die Heilige Alte Bibel von der Jüden Peres [Schmutz] zu reinigen [...] und von der Jüden Verstand zu wenden.*'"[78]

Aufgrund dieser Überlegungen hielt es Falb für eine zentrale Aufgabe der Kirche, das „uralte arische Erbe" in den Evangelien wiederzuentdecken.[79] Denn der Himmelsgott der Arier stünde als der gütige verzeihende Vater im Gegensatz zum alttestamentlichen JHWH, dem jüdischen Gott der Rache:

„Damit tritt der lichte Himmelsgott der Arier als gütiger, verzeihender ‚Vater' klar und deutlich in Gegensatz zum alttestamentlichen Jahve, dem jüdischen Gott der Rache. Die weltgeschichtliche Bedeutung der Sendung Christi besteht darin, daß sie in offenem Gegensatz zum Judentum zu dem *altheidnischen, urarischen* Himmelsgott als einzigen höchsten Gott zurückkehrt [...]. Wir verehren in dem ‚himmlischen Vater' Christi denselben uralten Gott, dasselbe höchste gütige Wesen, das unsere heidnischen Vorfahren in ältester, indogermanischer Vorzeit als ‚Himmel-Vater', ‚Vater im Himmel' anriefen, der in urgermanischer Sprache Tiwaz hieß"[80].

Falb berief sich in seinen Anschauungen ausdrücklich auf Harnacks „Marcion".[81] Daneben erwähnte er Delitzsch und den eingangs genannten Fritsch.[82] Außerdem verwies er auf einen weiteren Gewährsmann, einen Pastor Friedrich Andersen aus Flensburg.[83] Dieser Friedrich Andersen war bis zu seiner Pensionierung Hauptpastor an der Johanneskirche in Flensburg. Unter dem Einfluß von Houston Stewart Chamberlain war er zu einem radikalen Gegner alles Jüdischen in der christlichen Theologie geworden. Schon 1907 hatte er für die Verwerfung des Alten Testaments plädiert.[84] Durch Harnacks „verdienstvolle[.] Forschungen" sah er sich schließlich in seinen Anschauungen bestätigt und machte es sich zur Aufgabe, unter

78 Ebd., 30 (Hervorhebungen im Original). Vgl. ebd., 12. Zu der zitierten Äußerung in Luthers Judenschrift vgl. DETMERS, Reformation und Judentum (s. Anm. 13), 31, 109.

79 Vgl. FALB, Luther und Marcion (s. Anm. 72), 42.

80 Ebd., 44. Vgl. ebd., 35: „Marcion hatte sich für eine Zwei-Götterlehre entschieden, und entging damit dem Widerspruch, den Teufel doch wieder als ein Geschöpf des allbarmherzigen und allgütigen Gottes Christi auffassen zu müssen. Vielmehr sah er im Satan, wie in der Sünde und der ganzen sichtbaren Welt nur Schöpfungen des widerwärtigen ‚Juden-Gottes', dessen gepriesene Gerechtigkeit in grausamer Buchstaben-Vergeltung besteht und dessen nur-böse Eigenschaften im Teufel verkörpert sind."

81 Vgl. ebd., 5-11, 46, 63.

82 Vgl. ebd., 42, 51-53, 63f.

83 Vgl. ebd., 63f.

84 Vgl. Friedrich ANDERSEN, Anticlericus. Eine Laientheologie auf geschichtlicher Grundlage, Schleswig 1907, 543-558. Vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Andersen, Friedrich, in: BBKL 1, Hamm 1990, 162f.; NICOLAISEN, Auseinandersetzung um das Alte Testament (s. Anm. 9), 29-31.

„Mitwirkung der dichterischen Phantasie" ein „*lebenswahres* Bild Markions" zu entwerfen.[85] Das Ergebnis erschien 1934 als Roman unter dem Titel „Markion der Unbesiegte". Darin schilderte Andersen Marcion als einen jungen Mann auf der Suche nach dem wahren und höchsten Gott. Die Handlung ist schnell erzählt:

Ebenso wie sein Vater wendet sich Marcion dem Christentum zu. Im Unterschied zu seinem Vater lehnt er jedoch das Alte Testament entschieden ab und sieht die Briefe des Apostels Paulus als durch Judaisten verfälscht. Es entsteht ein immer heftigerer Machtkampf zwischen Vater und Sohn, an dessen Ende der Vater als Vorsteher der Gemeinde in Sinope den Sohn aus der Gemeinde ausschließt. Nach dem Tod des Vaters versöhnt sich Marcion jedoch wieder mit der Gemeinde. Seine Anhängerschaft wächst, und er fühlt sich schließlich berufen, nach Rom zu ziehen, um dort für seine Anschauungen zu werben. Doch auch in Rom stößt er auf den Widerstand der Gemeindeleitung. Er wird wegen seiner Irrlehren ausgestoßen. Marcion trennt sich daraufhin von der römischen Kirche und gründet mit seinen Anhängern eine eigene Gemeinde. Mit Hilfe der „Vorsehung" – so die „dichterische Phantasie" Andersens – stoßen drei blonde und blauäugige Germanen mit „soldatischer Erziehung" zur Gemeinde hinzu. Mit ihnen schließt Marcion eine intensive Freundschaft und beginnt, sich mit der Götterwelt der Germanen auseinanderzusetzen. Bei der Lektüre von Tacitus' „Germania" entdeckt er, daß die Germanen im Gegensatz zu den Römern ein sittenstrenges Volk sind und ihr höchster Gott der Gott ist, den Marcion sein Leben lang gesucht hat. Seinen drei germanischen Freunden ruft er zu:

> „Freunde, wie könnt ihr stolz sein auf eure Vorfahren! Denn was hier steht [in Tacitus' „Germania"], hat ja *auch mir* immer vorgeschwebt. Warum habe ich mein Leben lang kämpfen müssen gegen Jupiter und Mars und Venus und den jüdischen Jehova, den üblen Demiurgen, und all die andern *erbärmlich-kleinen* Götter der Völker? – Weil auch ich immer den *höchsten Gott* geahnt und gesucht und endlich durch das Evangelium gefunden habe. Dieser höchste Gott ist, so dünkt mich, was die Germanen das ‚secretum' nennen."[86]

Andersen schloß seinen „geschichtlichen Roman" mit einem Nachwort, in dem er die besondere Bedeutung Marcions noch einmal herausstrich:

> „Ebenso hat er *Recht* gehabt mit seiner klaren Einsicht, daß das Christentum als *neue* Religion *selbständig* auf eigenen Füßen zu stehen hat, und daß das Judentum ein Fremdkörper ist, der das Wesen des Christentums schädigt und trübt und daher von ihm auszuscheiden ist."[87]

Die genannten Belege zeigen, daß Harnacks zugespitzte Deutung der Israel-Lehre Marcions, die in den Krisenjahren des Ersten Weltkriegs ihren „Sitz im Leben"

---

85 Friedrich ANDERSEN, Markion der Unbesiegte. Geschichtlicher Roman aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus, Leipzig 1934, 400 (Hervorhebung im Original).

86 Ebd., 367f. (Hervorhebungen im Original). Vgl. ebd., 348f., 363-368, 380-382, 391f.

87 Ebd., 399 (Hervorhebungen im Original). Vgl. FALB, Luther und Marcion (s. Anm. 72), 58.

hatte, von den Zeitgenossen durchaus kritisch rezipiert wurde. Die Abwertung des Alten Testaments hingegen wurde mit ihren Konsequenzen nicht grundsätzlich in Frage gestellt.[88] Vielmehr haben die Thesen Harnacks in ‚völkisch'-antisemitischen Kreisen ungewollt den Boden mitbereitet für die Verwerfung des Alten Testaments und die Forderung nach einer Entjudaisierung des Neuen Testaments.

88 Vgl. dazu das Urteil Ludwig Köhlers von 1935: „Gegenüber diesem Satz [Harnacks] hätten Systematiker und Alttestamentler vereint, denn es ging sie beide miteinander an, zeigen sollen, wie die Ablehnung des Alten Testamentes nicht sein darf und nicht sein kann. Nichts Entscheidendes ist damals geschehen. Nahm man den großen Liberalen nicht ernst? Nun aber hat die grausam wirkliche Zeit reichlich Raum gebracht, uns die Bitternis dieser Versäumnis spüren zu lassen. Nicht nur dadurch, daß wir jetzt die kanonische Unentbehrlichkeit des Alten Testamentes fast verspätet aufweisen müssen, sondern mehr noch dadurch, daß wir jetzt in Verlegenheit sind, wie wir das Gebot der Stunde erfüllen können" (Ludwig KÖHLER, Alttestamentliche Theologie I, ThR NF 7, 1935, [255-276] 257f.).

# Die Bedeutung Marcions aus der Sicht heutiger kirchlicher Praxis

JÜRGEN REGUL

## I.

Ein Referat über ein solches Thema stellt im Rahmen wissenschaftlicher Marcionforschung eine Metabasis eis allo genos dar, weil es, bedingt durch die Themenstellung, eine andere Blickrichtung hat. Es setzt natürlich die differenzierten und differenzierenden Erörterungen über Wege, Methoden und Ergebnisse der Marcionforschung voraus, kann sich aber nicht an ihnen beteiligen, jedenfalls nicht direkt. Denn sein Blick ist ja auf die Frage gerichtet, ob und wie Marcion heute auf dem Feld kirchlicher Praxis begegnet. Was wird heute mit seinem Namen in Verbindung gebracht, innerhalb und außerhalb der Kirche? Worauf beruft man sich, und wozu tut man das, wenn man seinen Namen heute ins Spiel bringt? Wie reagiert, bzw. wie soll Kirche darauf reagieren? Das sind einige der Fragen, die sich mit der Formulierung des Themas verbinden. Wer ihnen nachgeht, wird notwendigerweise von einem bestimmten Bild und Verständnis Marcions ausgehen, wohl wissend, daß die dabei vorausgesetzte Sicht und Deutung Marcions von der Forschung als Irrtum und Fehlinterpretation jederzeit enthüllt werden kann.

Auch zur anderen Seite hin ist die Eindeutigkeit nicht so gegeben, wie sie sich in der Formulierung des Themas auszudrücken scheint. Denn: Welche kirchliche Praxis, die Praxis welcher Kirchen ist gemeint? Der Ökumenische Rat der Kirchen zum Beispiel zählt mehr als 340 Mitgliedskirchen. Die römisch-katholische Kirche ist nicht Mitglied, ebenso nicht die vielen evangelikalen, charismatischen, pfingstlerischen und „independent churches worldwide“. Die Möglichkeit, die sich anbietet, ist der Rückzug auf die Heimatkirche des Referenten, in diesem Fall die Evangelische Kirche im Rheinland. Zu dieser gehören jedoch: 821 Kirchengemeinden mit 1.457 Gemeindepfarrstellen, um nur diese Ebene ins Spiel zu bringen. Eine Feldstudie über deren Lehre und Praxis, aus der man schöpfen könnte, existiert nicht. Also noch einmal Rückzug: die eigene, selbsterlebte und selbstgestaltete kirchliche Praxis. Was zeigt sich aus dieser eingeschränkten Perspektive?

Es zeigt sich bei einem ersten und oberflächlichen Blick: Marcion kommt mit Namen, als Person, mit der sich ein bestimmtes Programm, eine bestimmte Lehre verbindet, von Ausnahmen abgesehen nicht vor. Bestenfalls ist er bekannt als eine Figur der Vergangenheit, deren Fragen und Gedanken im Verlauf der Kirchen- und Theologiegeschichte und durch deren Verlauf ihre Antworten gefunden haben.

Heutige kirchliche Praxis ist vor allem geprägt von der Erfahrung, daß der Abstand zur Kirche wächst, auch bei denen, die nominell zur Gemeinde gehören. Diesen Abstand zu überbrücken fällt zunehmend schwerer. Für die Verständigung über religiöse und theologische und allgemein menschliche Fragen scheint es keine gemeinsame Sprache zu geben. Diese zu finden, die Brücke zu den Fernstehenden und den Außenstehenden zu schlagen, den Kindern und Jugendlichen den Glauben zu vermitteln und sie darin zu beheimaten, das ist es, was als Problem und Aufgabe im Vordergrund heutiger kirchlicher Praxis steht. Für deren Bewältigung scheint – ich betone: scheint – Marcion keine Bedeutung zu haben.

Jedoch der Schein trügt. Gestalten wie Eugen Drewermann zum Beispiel üben geradezu eine Sogwirkung aus, auch im evangelischen Bereich. Sie scheinen in der Lage zu sein, die christliche Botschaft, gereinigt von Ballast und Entstellungen und auf die zentralen Punkte gebracht, so präsentieren zu können, daß sie für sehr viele unserer Zeitgenossen verständlich, anziehend und akzeptabel ist. Unwillkürlich fühlt man sich an das erinnert, was seinerzeit Walter Bauer über Marcion geschrieben hat: „Was bis dahin mehr oder weniger unbestimmt in ihrem [scil. der Getauften] Inneren gelebt hatte, gewann durch Marcion die feste Form, die Kopf und Herz befriedigte"[1]. Überhaupt zeigt sich, daß eine große Aufnahmebereitschaft der Menschen unserer Zeit für religiöse Vorstellungen und Gedanken alter und neuer Art besteht, meistens in Distanz zu den überkommenen Kirchen und verbunden mit Kritik an ihrer Praxis. Die Kirchen in ihrer bestehenden Verfassung und in ihrer Praxis unterliegen gewissermaßen dem Generalverdacht, einen eigentlich einfachen Glauben und eine eigentlich einfache Botschaft und Lehre überfrachtet, verkompliziert, verfremdet und entstellt zu haben; denn: „Gott ist doch Liebe und Barmherzigkeit, Großmut und Verzeihen, und das sollte sich im Leben aller Menschen, aber insbesondere der Gläubigen und der Kirchen widerspiegeln!"

Zugleich muß bei dieser Skizzierung des Feldes, auf dem kirchliche Praxis sich vollzieht, erwähnt werden, daß heute vielfach selbst rudimentärste christliche Kenntnisse abhanden gekommen sind, also fehlen, selbst in den Gemeinden. So lautet auch hier die Frage: Wie kann den Menschen unserer Zeit, innerhalb wie außerhalb der Kirche, die biblische Botschaft nahe gebracht werden? Diese Frage verbindet sich sofort mit der weiteren: Was sind die „Essentials", auf die es ankommt, in denen sich Glaube und Botschaft kristallisieren? Was ist Beiwerk, was ist Ballast, was war falsch, und was ist heute noch falsch am Christentum?

Mit solchen Fragen und Beobachtungen sind wir unter der Hand bei Marcion gelandet, obwohl sein Name in diesen Zusammenhängen, von Ausnahmen abgesehen, nicht fällt. Denn das, was er wollte, kann, ja muß man als ein Programm zur Reinigung, Klärung, Straffung und Konzentration der christlichen Lehre und des christlichen Glaubens zu seiner Zeit bezeichnen. Jedenfalls hat er offensichtlich sein

1 Walter BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, Tübingen (1934) $^{2}$1964, 197.

Wirken so verstanden, als Reform, Erneuerung, Befreiung der Botschaft vom guten und gütigen Gott, die so schnell nach dem Kommen Jesu und dem Wirken des Apostels (scil. Paulus) überlagert, entstellt und entfremdet worden ist. Das Überraschende ist, daß nicht nur seine Fragestellungen, sondern auch seine Lösungsvorschläge in unserer Zeit und Welt wieder aufgenommen werden, wenn auch in abgewandelter Form.

Sind die Sinne erst einmal für eine latente Fortwirkung Marcions und eine latente Wirksamkeit seiner Gedanken geschärft, so entdeckt man mehr von ihm, als bei dem ersten oberflächlichen Blick. In Predigten – nicht in allen, aber in manchen kehrt es in regelmäßigen Abständen wieder – höre ich zum Beispiel, Jesus habe im Unterschied zum Alten Testament und zum Judentum ein neues, anderes Gottesverständnis und Gottesbild gehabt und gebracht. In Gesprächen oder bei Gesprächsabenden merke ich, daß nicht wenige Gemeindeglieder ziemlich ähnlich denken. Für sie ist das Alte Testament das Buch des Gesetzes, bestenfalls der Weissagung, und das Neue Testament natürlich das der Liebe und der Erfüllung. Sie finden im Alten Testament in ersten Linie den Gott des Gesetzes, der Forderung, des Gerichts, der Strafe und der Vergeltung, im Neuen Testament hingegen den Gott der Liebe, der Barmherzigkeit, der Vergebung und Versöhnung. Da scheint der Beschluß der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980 „Christen und Juden"[2] auch noch nicht viel ausgerichtet zu haben.

Ein für diesen Zusammenhang aufschlußreiches Bild bot die 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra: Der Vertreter des Weltjudentums wurde unter die Vertreter der anderen, und das heißt der fremden Religionen gerechnet und gesetzt und als solcher begrüßt. Bei der Mehrzahl der Delegierten war eine vollkommene Fremdheit und Ferne zum Judentum zu beobachten.[3] Von einer theologischen Zusammengehörigkeit des Christentums mit dem Judentum war wenig zu spüren.

Fazit: Für den zweiten, geschärften Blick zeigt sich, daß in der kirchlichen Praxis auf die eine und andere Weise viel mehr von Marcion lebendig ist, als man nach dem ersten oberflächlichen meinen möchte. Es gibt, so möchte ich sagen, eine latente Wirksamkeit Marcions bis heute, und zwar auch dort, wo seine Name nicht fällt.

Es wird jedoch heute auch offen auf ihn Bezug genommen. Wo das geschieht, ist die Präsenz seiner Gedanken nicht nur deutlich, sondern auch aufregend und herausfordernd. Aus der Fülle von Beispielen sei hier nur auf zwei voneinander

---

2 Beschluß 37 „Christen und Juden" der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980, Gedrucktes Protokoll über die „Verhandlungen der 28. ordentlichen rheinischen Landessynode – Tagung vom 6. bis 11. Januar 1980 in Bad Neuenahr", 147-153, sowie die dort auf den Seiten 22*-38* abgedruckten „Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden".

3 Wie die Verhältnisse auf der 8. Vollversammlung 1998 in Harare/Simbabwe waren, konnte ich nicht in Erfahrung bringen.

sehr verschiedene eingegangen. Der finnische Neutestamentler Heikki Räisänen beschäftigt sich in seinem Buch „Marcion, Muhammad and the Mahatma“ [4] mit der Frage, was die Religionen beitragen können zum Frieden in einer Welt, die unwiderruflich zum „global village“ geworden ist. Seine Antwort ist: Indem sie das, was in ihnen an Konflikt- und Gewaltpotential steckt – etwa in Form von Ausschließlichkeitsansprüchen, Verachtung, Arroganz, Mißtrauen, Vorurteilen, Feindbildern, Verurteilung, aber auch an Vereinnahmungstendenzen – entdecken, eingestehen und bearbeiten. Dazu gehören die Fähigkeit und die Bereitschaft, die eigene Tradition einschließlich ihrer Grundlagen kritisch zu sichten und auf Verschweigen, Verdrängen, frommes Bemänteln, spirituelle Umdeutung und beschönigende Auswahl zu verzichten.[5]

Solch eine kritische Sichtung, die von jeder Religion selbst vorgenommen werden muß, kommt einer schmerzhaften Operation gleich. Dabei können vor allem hilfreich sein Außenstehende und Außenseiter, bzw. solche, die von der jeweiligen Religion zu solchen gemacht worden sind. Ein Beispiel dafür ist Marcion. Denn was dieser zusammengetragen hat für seine Auffassung, das Alte Testament enthülle, entlarve den schlimmen, rachsüchtigen und gewalttätigen Charakter des Schöpfergottes, sind genau die Punkte, die im Blick auf Friedensfähigkeit bzw. religiös motivierte Gewaltbereitschaft und -anwendung heute kritisch zu sichten und zu bearbeiten sind. Dabei ist Marcion ausdrücklich gegen den Vorwurf des Antisemitismus in Schutz zu nehmen. In Wirklichkeit sei es die Kirche, die von Anfang an antijüdisch gewesen sei; denn allein schon durch die Beanspruchung des Alten Testaments ausschließlich für sie und durch die damit verbundene allegorische und typologische Umdeutung des Alten Testaments mußte sich zwangsläufig ein permanenter und unlösbarer Konflikt mit dem Judentum ergeben, in dem die sachliche Legitimität jüdischen Schriftverständnisses und jüdischer Schriftauslegung bestritten wurde. Das Unverständnis für die christlich-christologische Interpretation des Alten Testaments wurde je länger, desto mehr den Juden persönlich zur Last gelegt. So kam es zu theologischer und moralischer Verurteilung und zu Animosität und Haß gegen das Judentum. Von Marcion hingegen muß gesagt werden „Attacking the book, not the people“[6].

4 Heikki RÄISÄNEN, Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths, London 1997.

5 Ebd., 1f.: „Yet religions can only show the way toward peaceful coexistence if they ‚eliminate those conflicts which spring from the religions themselves, dismantling mutual arrogance, mistrust, prejudice, and even hostile images, and thus demonstrating respect for the traditions, holy places, feasts, and rituals of people who believe differently‘“. Räisänen zitiert zustimmend aus: Hans KÜNG and Karl-Josef KUSCHEL (ed.), A Global Ethic. The declaration of the World Parliament of Religions, London/New York 1993, 22.

6 So die Überschrift zu Kapitel 5 (s. Anm. 4). Vgl. auch: „Paul redefined the Jewish symbols; his attitude to the Jewish people oscillated. Catholic Christianity took the symbols and attacked the people. Marcion ‚attacked the symbols but left the people alone‘“ (RÄISÄNEN, Marcion [s. Anm. 4], 76, in Anlehnung an Stephen WILSON, Marcion and the Jews, in: DERS. [ed.], Anti-

Räisänen teilt nicht Marcions Sicht des Alten Testaments; er kritisiert sie als einseitig.[7] Er hält auch den Ansatz Marcions für verfehlt, vorhandene biblische Texte, in diesem Fall die des Lukasevangeliums und der zehn von ihm anerkannten Paulusbriefe, von „Verfälschungen" zu reinigen.[8] Sein Grundsatz ist, Exegese und systematische Auswertung nicht miteinander zu verwechseln und zu verquicken.[9]

Doch gerade deshalb hält er eine kritische Haltung und Bewertung gegenüber den Texten des Kanons – und er bezieht dabei das Neue Testament ausdrücklich mit ein – für unumgänglich[10] und weiß sich darin auch im Einklang mit heutigen jüdischen Forschern.[11] Mit Stephen G. Wilson müsse man sich wenigstens für einen Augenblick der Frage stellen, „whether the Marcionite position, had it prevailed, would have led to the same sad consequences as the view of his opponents"[12]. Christentum und Judentum kommen heute nicht umhin, sich kritisch mit dem Gewaltpotential „in its basics" auseinanderzusetzen. Marcion ist für ihn der erste Außenseiter und Außenstehende, der das, wenn auch verzerrend, versucht habe. Aber: „A sympathetic assessment of Marcion's case may make us see problems, logical and moral, in what became our classic tradition"[13].

---

Judaism in Early Christianity, Bd. 2: Separation and Polemic, Waterloo, Ont. 1986, 45-58). „The continuing existence of Judaism as a religion with rival claims to Scripture was felt to be a threat. In the course of time, the threat was repressed even with violent means. Such is the danger inherent in an inclusivism which bends sacred traditions of others to serve its own ends" (RÄISÄNEN, Marcion 75).

7 RÄISÄNEN, Marcion (s. Anm. 4), 68.

8 „Certainly Marcion should not be followed in his attempt to purge the New Testament by way of a fictitious reconstruction of its original message" (ebd., 80 und 196).

9 „It would seem helpful to distinguish between exegesis and application, or between historical reconstruction and contemporary dialogue" (ebd., 7).

10 „We have to go the more difficult way of coming to terms with our canon as it is, with all the fruits it has borne. What can be changed [...] is our attitude to the texts. We have to be critical and consciously selective" (ebd., 80, auch 197).

11 Er verweist auf und zitiert aus: Susan NIDITCH, War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence, New York/Oxford 1995. Vgl. zu diesem Themenbereich auch Rainer KESSLER, Rez. E. Otto, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, ThLZ 126, 2001, 1138f.

12 Stephen G. WILSON, Marcion and the Jews (s. Anm. 6), 58. Nach Räisänen ist dieser Passus allerdings nicht mehr enthalten in: WILSON, Related Strangers. Jews and Christians 70–170 C. E., Minneapolis 1995, 221.

13 RÄISÄNEN, Marcion (s. Anm. 4), 80. Zustimmung zu seinem Plädoyer, Marcion vom Vorwurf der Judenfeindschaft freizusprechen, bei Gerd THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 357. Man sollte es sich freilich auch nicht zu leicht machen: Man kann nicht die Glaubensgrundlagen und Glaubensinhalte einer Gemeinschaft als zweitrangig oder gar minderwertig beurteilen, wie Marcion es im Blick auf das Alte Testament getan hat, ohne damit die Gemeinschaft ins Herz zu treffen und in der Öffentlichkeit abzuwerten.

Ganz anders ist der Zusammenhang, in dem uns Marcion in einem Aufsatz von Jürgen Manemann begegnet.[14] Unter dem Titel „Gnosis und Politik heute" setzt er sich mit weltanschaulichen Entwürfen der Gegenwart auseinander, die das menschlich-technisch-politische Desaster der Moderne bzw. Postmoderne auf das Scheitern der jüdisch-christlichen Weltdeutung und ihrer säkularen Nachfolger zurückführen und dieses Desaster dadurch zu überwinden versuchen, daß sie die gnostische Grundeinstellung zum Leben, zur Welt und zum Ich des Menschen wiederbeleben. Die Welt ist etwas, was überwunden werden, der man sich versagen und entziehen muß. Konzentration auf das Ich ist angesagt, Besinnung darauf, worin das Menschsein und das Übel in Wahrheit bestehe. Es geht um den Auszug aus dem Gehäuse rastloser Geschäftigkeit, um das Verlassen des Zustandes permanenten Umgetriebenseins. Wenn dann in der Wiedergabe von Sloterdijks Gedanken Sätze zitiert werden wie diese: daß „den Gnostikern durch eine theologische Kernspaltung, die den Schöpfergott vom guten fremden Gott trennt, eine Antwort gelang" (scil. auf die Theodizeefrage[15]); wenn es nach Manemann bei Sloterdijk darum geht, daß der einzelne Mensch lernen müsse, seinem demiurgischen Macher- und Machtwahn sich zu entziehen und zu entsagen, um so seiner nicht zu stillenden äußeren und inneren Unruhe zu entkommen; wenn sich schließlich bei Manemann folgende Sätze von Sloterdijk finden: „Der Gott des alten Judentums ist ein Gott der Schlachten – sein Werk zeigt sich vor allem anderen im Kriegsglück oder -unglück seines Volkes [...]. Auf der judäochristlichen Linie wird alle Theologie tendenziell zu einer Theologie der Auslese [...]"[16], dann stellt sich automatisch eine Assoziation zu Marcion ein, auch wenn sein Name nicht fällt.

Sein Name fällt jedoch im Rahmen der Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann, weil dieser sich expressis verbis auf ihn beruft. Nach Manemann ist Marcion für Drewermann anscheinend eine Art Gewährsmann und Helfer für das Bemühen, das unter Moralforderungen verschüttete Gottesbild Jesu wiederzufinden und zu aktivieren, das im Widerspruch steht zu jeder Art von Gesetzesreligion. Denn wenn man mit Marcion erkennen, und das heißt hier: anerkennen muß, „‚dass die Übel dieser Welt nicht durch eine nachträgliche Verderbnis in die Schöpfung hineingeraten sein können, sondern dass sie wesensnotwendig zu der Eigenart einer materiellen Welt gehören'", muß man auch sagen: „‚Die Moral, das Gesetz, die sittliche Forderung, sogar und gerade, wenn sie von Gott selbst erlassen werden, können demnach dem Menschen nicht helfen; im Gegenteil, sie treiben ihn gerade dahin zu tun, was er niemals tun wollte'". „‚Wichtiger als Moral ist die Selbstakzeptanz, die Selbstannahme, die den anderen nicht länger zu verneinen braucht, um sich selbst zu bestätigen'". Zur Selbstannahme gelangt der Mensch aber nicht durch sich selbst, sondern nur durch das Vernehmen des von außen kommenden Rufes,

14 Jürgen MANEMANN, Gnosis und Politik heute, KuI 12, 1997, 71-87. Ich beschränke mich auf die Zusammenhänge, in denen Marcion bei MANEMANN erscheint.

15 Ebd., 74.

16 Ebd., 75. MANEMANN zitiert aus Peter SLOTERDIJK, Weltfremdheit, Frankfurt a. M. 1993, 361.

von Gott als dem absoluten personalen Gegenüber angenommen und bejaht zu sein. Ist dies laut Drewermann bereits wesentlicher Teil der gnostischen Lehre, so wird es doch von niemandem so deutlich akzentuiert wie von Marcion. Die Botschaft vom Angenommensein in Gott findet sich in Wort und Tat Jesu, freilich eines von den Entstellungen der Tradition gereinigten und befreiten Jesus. Dazu gehört vor allem die Befreiung von aller Art von Gesetzesreligion, wie man besonders bei Marcion lernen kann und muß. Er hat nach dem gefragt, was Jesus eigentlich gewollt habe.[17]

Ich lasse es dahingestellt sein, ob Drewermann Marcion zutreffend interpretiert und zu Recht in Anspruch nimmt und ob Manemann seinerseits Drewermanns Gedankensystem richtig wiedergibt. Entscheidend ist, daran gewahr zu werden, daß und in welchem Ausmaß Marcion auf heutiges Denken Einfluß genommen hat und Einfluß zu nehmen vermag. Das ist um so erstaunlicher, als uns Heutige 1800 Jahre von ihm trennen und seine Gedanken und seine Lehre uns nicht unmittelbar, sondern nur in Form ihrer Bestreitung durch seine kirchlichen Gegner präsent sind, einer Bestreitung, die das, worauf er hinauswollte, meistenteils wohl nur verzerrt wiedergibt.

Was Manemann dann noch von solchen zu berichten und zu zitieren weiß, „die, zum Teil aus einer radikalen polemischen Frontstellung gegen die Institution der Katholischen Kirche (Horst Hermann, Rainer Schepper), ein vom Judentum gereinigtes Neues Testament, ein judenfreies Christentum fordern, um das Christentum zu humanisieren [...]“[18], ist nicht mehr nur aufregend, sondern aufschreckend. Den Schauder, der einen hier erfaßt, möchte ich aber Marcion nicht zur Last legen. Daß er von neuzeitlichen Rechtsextremen, Antisemiten und Rassisten mißbraucht werden kann, ist sicher nicht zu bestreiten.[19] Es gehört zu seiner Wirkungsgeschichte, wie der theologische und kirchliche Antisemitismus zur Wirkungsgeschichte des Christentums und einer theologisch nicht hinreichend durchdachten Beanspruchung und Auslegung des Alten Testaments gehört. Aber muß nicht auch hier die Regel gelten: *Abusus non tollit usum*?

Man kann natürlich die Frage stellen: Gehört die Beschäftigung mit Räisänen, mit Sloterdijk, mit Drewermann, mit vielen anderen, die sich in der einen oder anderen Weise mit Marcion auseinandersetzen oder auf ihn berufen, überhaupt noch zum Feld kirchlicher Praxis? Ich meine: Ja. Denn es kann ihr nicht gleichgültig sein, durch wen oder was das Denken der Menschen, mit denen sie es zu tun hat, geprägt ist und bestimmt wird. Es hat Auswirkungen, zum Teil erhebliche, nicht nur für den individuellen, sondern ebenso für den gesellschaftlichen und politischen Bereich. Kirchliche Praxis kann daran nicht einfach vorbeigehen; deshalb muß sie

17 MANEMANN, Gnosis (s. Anm. 14), 76-79.

18 Ebd., 79.

19 Vgl. jedoch das Zitat, das MANEMANN (ebd., 80) aus Hermann RAUSCHNING, Eine Unterredung mit Hitler, in: Armin L. ROBINSON, Die zehn Gebote. Hitlers Krieg gegen die Moral, Frankfurt a. M. 1988, 11f., bringt.

bereit sein, sich mit den Grundfragen, die Marcion aufgeworfen, und mit der Bedeutung, die er für moderne Sichtweisen gewonnen hat, zu befassen. Begnügt sie sich dabei nicht, alte Argumente und Urteile lediglich aufzufrischen und zu wiederholen, kann es sein, daß sie genötigt ist, sich mit ihrer eigenen Lehre, Tradition und Praxis selbstkritisch auseinanderzusetzen.

Im folgenden wird der Versuch gewagt, auf drei Feldern eine selbstkritische Auseinandersetzung mit Marcion aus der Sicht heutiger kirchlicher Praxis ansatzweise zu führen.

## II.

1) Einer wie auch immer gearteten Ausgliederung des Alten Testaments aus dem Kanon muß die Kirche auch heute widersprechen.[20] Die Forderung auf seine Entfernung beruht auf einer verengten und verzerrten Sicht des Alten Testaments, die mit seiner Ausgliederung aus dem Kanon nur festgeschrieben würde. Einer solchen Sichtweise muß die Kirche widersprechen, allein schon, um dem Alten Testament Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Es kommt jedoch hinzu: Das, was Jesus wollte und was urchristliches Bekenntnis und Ethos zum Ausdruck bringen wollten, würde durch die Entfernung des Alten Testaments aus dem Kanon unklar und nicht, wie ihre Verfechter zu allen Zeiten meinen, etwa klarer. Denn: „Jesus lebte, dachte, wirkte und starb als Jude", und wenn er nach seinem Tode zur zentralen Bezugsgestalt jener von ihm ausgelösten innerjüdischen religiösen Erneuerungsbewegung wurde, die sich im Laufe der Zeit als autonome Religion verselbständigte, so geschah dies „auf Grund von Deutungen seiner Person, die ihm seine jüdischen Anhänger gaben"[21]. Eine Darstellung, die von der theologisch zentralen Bedeutung des Alten Testaments für Jesus und seine ersten Anhänger absieht oder es nur als Negativfolie gebraucht, muß zu Mißverständnissen und Mißdeutungen des Wirkens Jesu und des ältesten Christentums führen und hat auch nachweislich dazu geführt.

Weiter: Wenn, sicher nicht erst heute, die Weltbezogenheit und Schöpfungsverantwortung, spätestens seit dem Erlebnis des sogenannten Dritten Reiches in Deutschland aber auch die politische Verantwortung des christlichen Glaubens angemahnt werden, so wäre das durch Abwertung und Ausgliederung des Alten Testaments in hohem Maße gefährdet; denn diesen Themenbereichen würde damit der Schriftbezug entzogen. Umgekehrt gibt es einen Zusammenhang zwischen

20 Faktisch ist schon seine Bezeichnung als Buch des Gesetzes und des Gerichts eine Abwertung und ein erster Schritt auf eine Ausgliederung hin.

21 THEISSEN, Die Religion der ersten Christen (s. Anm. 13), 49; vgl. auch 225-227.

Weltverneinung, Weltflucht und Rettung des einzelnen Ichs einerseits, Ablehnung und Ausblendung des Alten Testaments andererseits.[22]

Schließlich: Dem mühsam begonnenen neuen theologischen Dialog mit dem Judentum, der zumindest in Deutschland noch in den Anfängen steckt, aber nicht wieder abbrechen darf, würde mit dem Alten Testament der gemeinsame Bezugspunkt wegbrechen.[23]

Solchen Sätzen sind nun allerdings andere hinzuzufügen. Das eigentliche Problem ist nicht das Faktum, daß die Alte Kirche sich auf das Alte Testament berufen hat, sondern die Ausschließlichkeit, mit der sie es für sich beansprucht und damit dem jüdischen Volk weggenommen hat, und die Art und Weise, mit der sie ihr Verständnis und ihre Auslegung als die allein mögliche bzw. legitime, authentische verabsolutiert hat. Zu den Folgen gehören: Die allegorische und typologische Vergewaltigung der alttestamentlichen Texte, der Verlust jeglicher Verständigungsmöglichkeit mit dem Judentum und der unlösbare Dauerkonflikt mit ihm, woraus die Feindschaft zum jüdischen Volk und seine Verurteilung erwuchsen.[24] Das Festhalten am Alten Testament muß dieses zu Worte kommen und ausreden lassen, muß gesprächsoffen und dialogfähig geschehen: „So verstehen wir die Texte; wie versteht ihr sie?"

Das Alte Testament als Teil des Kanons beizubehalten kann natürlich nicht bedeuten, all die schwierigen Stellen, auf die Marcion scharfsinnig als erster hingewiesen hat, zu übersehen, zu übergehen oder sie mit einem Schwall frommer Worte zuzudecken. Hier ist Räisänen zuzustimmen, daß eine kritische Auseinandersetzung heute mit dem, was an Gewalt, Verurteilung, Verabsolutierung und Ausgrenzung in den kanonischen Texten vorhanden ist, erfolgen muß. Daß dies auf Grund von Erfahrungen und Einsichten geschieht, die uns durch eine lange, vielfach leidvolle Geschichte zugewachsen sind, sollte niemanden irritieren. Denn verdankt die Gesamtheit der Texte, die das Alte und das Neue Testament ausmachen, ihre Entstehung nicht dem Umstand, daß neue geschichtliche Situationen neue Erfahrungen mit sich brachten und neue Fragestellungen auslösten, die jeweils zur Auseinandersetzung mit dem bis dato Tradierten und mit den Anfängen und Grundformulierungen des Glaubens nötigten und so zu erweiterten, vertieften und vertiefenden Einsichten geführt haben?[25] Auch Jesus hat wie die Synagoge und die Rabbinen die Überlieferung kritisch gesichtet und gewichtet; das sich entwickelnde Urchristentum

---

22 Vgl. dazu MANEMANN (s. Anm. 14), 71, 75f., bes. 81-84. Für den Zusammenhang von Weltverantwortung und neuem Verständnis sowie neuer Wertschätzung des Alten Testaments sind Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer zwei bemerkenswerte Beispiele.

23 Dazu eingehend der Beschluß Nr. 37 „Christen und Juden" der rheinischen Landessynode von 1980 (s. Anm. 2).

24 Eine treffende Beschreibung dieser Entwicklung einschließlich entsprechender Beispiele christlicher Behandlung des Alten Testaments im 2. Jahrhundert bei Gerd LÜDEMANN, Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums. Studienausgabe, Stuttgart 1996, 156-166. Vgl. auch RÄISÄNEN, Marcion (s. Anm. 4), 67-72.

25 Siehe auch RÄISÄNEN, Marcion (s. Anm. 4), 195.

hat es ebenso gemacht.[26] Wenn uns heute deutlich geworden ist, daß es in jeder Religion auch friedensgefährdende und zerstörerische Momente gibt, sind wir gezwungen, uns offen, kritisch und verständlich mit unser religiösen Tradition auseinanderzusetzen. Davon können natürlich die Texte des Alten Testaments nicht ausgenommen sein, schon allein deshalb nicht, weil viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche, die den Namen Marcions nicht kennen, genau nach „seinen" Punkten bzw. den von ihm inkriminierten Stellen im Alten Testament fragen, womit sie ihre abwertende Einstellung gegenüber dem Alten Testament, gegenüber dem Judentum, zum Teil auch gegenüber dem christlichen Glauben begründen.

Kritisch bleibt gegen Marcion einzuwenden, daß, soweit wir urteilen können, bei ihm die Texte der Bibel nicht wirklich zu Wort kommen, sondern seiner Lehre unterworfen werden.[27] Sie wirken wie Belegstellen für die eigene Auffassung. Aber diese Kritik ist mit mindestens dem gleichen, wenn nicht mit noch mehr Nachdruck gegenüber der Bemächtigung des Alten Testaments durch Kirche und Theologie bis weit hinein in die Neuzeit zu üben. So gesehen wäre Marcions Umgang mit dem Alten Testament nicht nur, aber auch so etwas wie eine kritische Spiegelung kirchlicher Praxis – in der Vergangenheit, aber vielleicht auch noch manchmal in der Gegenwart.

Zusammenfassend möchte ich sagen: Die Entscheidung der frühen Kirche, gegen Marcion und andere am Alten Testament als „Kanon" festzuhalten, war richtig. Ebenso ist denen Recht zu geben, die Marcion vorwerfen, daß er das Alte Testament einer einseitigen Behandlung unterworfen habe, die die Stellen im Alten Testament, die von Gottes Liebe, Güte und Erbarmen handeln, ausblendet, ja, das Alte Testament bewußt gegen seine Intention lese.[28] Hingegen ist der Art und Weise, wie die

---

26 THEISSEN (s. Anm. 13) sieht die Wirksamkeit Jesu und die Entwicklung der Anfänge des Urchristentums als eingereiht „in eine Kette von innerjüdischen Erneuerungsbewegungen seit der Makkabäerzeit – in eine nie abreißende Reihe von Versuchen, die jüdische Religion zu revitalisieren" (ebd., 63, auch 225-227).

27 In abgeschwächter Form drängt sich diese Kritik auch an Räisänen selbst auf. Seinen Forderungen nach Offenheit für das, was er „Pluralist Imperative" nennt, nach kritischer Exegese, nach Verzicht auf „absoluteness", „exclusivism" und „inclusivism", vor allem Andersgläubigen und Andersmeinenden gegenüber, nach einem emanzipierten, distanzierten und kritischen Umgang mit der Bibel, der die negative Auswirkung bestimmter Exegesen nicht ausblendet, sondern ehrlich wahrnimmt, ist ja zuzustimmen (RÄISÄNEN, Marcion [s. Anm. 4], 189-203, Chapter 12 „Conclusion: The Pluralist Imperative"). Dennoch werden die von ihm herangezogenen Begriffe und Gedanken nach meinem Eindruck zu absoluten Größen, vor deren Forum die biblischen Texte zitiert werden und vor dem sie sich zu rechtfertigen haben. Im Duktus seiner Ausführungen scheint mir eine aus der Bibel begründete Kritik an der Bibel zu kurz zu kommen.

28 Barbara Aland nennt das „die ‚aggressive Umkehrung' des eigentlich Gemeinten, die radikale Umdeutung und Umbewertung jedes im Alten Testament berichteten Geschehens, und zwar unter Beibehaltung des ursprünglichen Wortsinns" (Barbara ALAND, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, [420-447] 432). Vielleicht liegt darin auch der Grund

Alte Kirche sich des Alten Testaments bemächtigt hat, entschieden zu widersprechen und ihr, wo es noch nicht geschehen sein sollte, endgültig Abschied zu geben. Mit Marcion ist darauf zu bestehen, daß für das Verstehen und Interpretieren des Alten Testaments die Frage nach dem Wortsinn allein entscheidend ist. Das schließt eine kritische Auseinandersetzung mit Texten des Alten Testaments und deren Anwendungs- und Wirkungsgeschichte ein.[29] Die Verwurzelung Jesu und des Urchristentums, das heißt des christlichen Glaubens im Alten Testament und im jüdischen Denken aufzuzeigen und die Botschaft des Alten Testaments von Gottes Treue und Erbarmen, von der Tora als seiner hilfreichen, humanisierenden Wegweisung und von seiner immer neuen Bereitschaft zu Vergebung und Befreiung, wie sie sich in der Geschichte Israels gezeigt hat, herauszuarbeiten und menschengewinnend darzustellen ist eine bleibende Aufgabe kirchlicher Praxis.[30] Für diese könnte die Bedeutung Marcions unter anderem also gerade darin bestehen, in kritischer Bindung das Alte Testament in seinen Eigenaussagen und in seinen sehr verschiedenen Facetten für Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche immer wieder zu erschließen.

2) Marcions Lehre von Gott oder, wie seine theologischen Gegner behaupteten, von den zwei Göttern trennte ihn unwiderruflich von jenem Teil des Christentums des 2. Jahrhunderts, der im Begriff war, sich zur „rechtgläubigen" Kirche zu formieren. Fortan und für immer war Marcion nun der Erzketzer und Erzfeind, für den nichts anderes galt, als ihn bis zum letzten zu bekämpfen.

Spätestens seit Harnacks grundlegender Monographie[31] sind immer wieder begründete Zweifel daran geäußert worden, ob Marcions kirchliche und theologische Gegner, in deren Schriften allein seine Lehre überlebt hat, von ihren Voraussetzungen her fähig und willens waren, Marcions Anliegen zu erfassen und zutreffend wiederzugeben. Insofern muß das Urteil darüber, was er wirklich gelehrt und gewollt hat, vorsichtig bzw. differenziert sein.[32] Es muß und kann hier offenbleiben, ob die Ausbildung eines konsequenten Dualismus Marcions Ziel war oder ob er nicht ganz andere theologische Anliegen hatte.

---

oder einer der Gründe, weshalb Marcion so auf ein „wörtliches" Verstehen des Alten Testaments abhob.

29 Immer noch in Kirche und Ökumene vorhandenen Gegnern der hiermit postulierten historisch-kritischen Erforschung und Auslegung sei gesagt, daß zu ihr per definitionem die Bereitschaft gehört, immer wieder Forschungsergebnisse in Frage zu stellen und das Instrumentarium des Vorgehens zu erweitern und zu verfeinern – was von der Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten und des Neuen Testaments hinlänglich bewiesen wird.

30 Ebenso gehört dazu natürlich, ein lebendiges, von Achtung und Vertrauen getragenes Verhältnis und Gespräch mit dem Judentum aufzubauen und zu pflegen.

31 Adolf VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, Leipzig (1921) $^{2}$1924.

32 Vgl. z.B. Hans LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche, Bd. I, Berlin 1932, 266f., oder Barbara ALAND, Art.: Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, (89-101) 89.

Wie nun auch immer das Urteil der Forschung zu dieser Frage ausfallen mag – welche Aktualität und Brisanz in Marcions Lehre von „Gott" auch heute steckt, wird deutlich, wenn wir Wort und Begriff „Gott" bzw. „Götter" durch Worte und Begriffe wie „Gottesbilder" oder „Gottesvorstellung" ersetzen. Aktualität und Brisanz gewinnt sie nicht erst durch ihre Reaktivierung in philosophisch-theologischen Systemen unserer Zeit; sie hat sie ohne das innerhalb der kirchlichen Praxis selbst. Um es auf einen simplen Punkt zu bringen: „Was wird eigentlich *in* der Kirche über Gott gelehrt?" Die Betonung liegt auf „in". *Von* der Kirche wird mit wenigen Ausnahmen (zum Beispiel Unitarier) sicher nur ein etwas vereinfachter trinitarischer Monotheismus gelehrt. Welche Gottesbilder und Gottesvorstellungen kommen aber landauf, landab in Predigt, Unterricht, Gemeindeseminaren und in der Seelsorge zum Zuge? Welche Gottesbilder und Gottesvorstellungen sind in den Köpfen der Gemeindeglieder lebendig? Eine Feldstudie würde vielleicht ergeben, daß nicht nur eine Vielzahl in der kirchlichen Praxis wirksam sind, sondern auch, daß die dabei zutage geförderten Gottesbilder und -vorstellungen sich in zwei Gruppen einteilen lassen, die in nicht wenigen Partien den beiden Göttern und ihren Welten in Marcions Lehre entsprechen: auf der einen Seite der liebende, erbarmende, annehmende, verzeihende, befreiende, gütige Gott, auf der anderen Seite der fordernde, auf die Einhaltung von Geboten und Moral achtende, der richtende, rächende, strafende, ausgrenzende Gott. *Marcion ergo non autem ad portas ecclesiae, sed etiam intra muros ecclesiae?*

In einer Auseinandersetzung heute mit Marcion muß die Kirche zuerst sich selbst fragen und fragen lassen, inwieweit sie nicht in ihrer Geschichte „Gott" zu einem Droh- und Unterdrückungspotential, zu einem Disziplinierungs- und Unterwerfungsmittel gemacht hat oder hat werden lassen; ihn zu Einschüchterung und falscher Ergebenheit, zu Legitimation bestehender politischer Machtverhältnisse und zu politischer Fügsamkeit, schließlich zur Aggression gegen Andersdenkende und Anderslebende mißbraucht hat oder hat mißbrauchen lassen. Die Spur, die die Kirche in dieser Hinsicht, namentlich im Abendland, aber von ihm ausgehend auch in anderen Teilen der Welt, hinterlassen hat, ist erschreckend breit.

Sie muß sich zweitens fragen und fragen lassen, ob sie, gerade in ihrer Praxis, die Güte, die Liebe, das Erbarmen und die Menschenfreundlichkeit Gottes immer so hat aufstrahlen lassen, wie es Marcion in seiner Lehre von dem fremden, nur guten Gott intendiert hat. Seine Güte ist ungeschuldet, er fordert keine Vorleistungen, und er übt keinerlei Zwang aus.

Sie muß sich drittens fragen und fragen lassen, ob sie den Machtverzicht Gottes, wie ihn Marcion – oder waren es erst spätere Marcioniten in Syrien?[33] – im freiwilligen Erleiden des Kreuzestodes seines Christus als einer letzten Stufe der Selbsterniedrigung und Selbstdemütigung Gottes sah, beherzigt und hochgehalten hat oder ob sich in ihrer Praxis nicht doch das Bild des mächtigen Gottes nach vorn

33 Dazu ALAND, Art. Marcion/Marcioniten (s. Anm. 32), 97; DIES., Marcion (s. Anm. 28), 439.

geschoben hat, dessen Herrsein und Allmacht Macht und Machtausübung der weltlichen Herrscher und Herren, sofern diese Christen geworden, sowie die eigene, kirchliche Herrschaft und Macht stabilisierte. Wie ernst hat die Kirche in ihrer Praxis den „Gewaltverzicht Gottes“[34] genommen?

Wenn nun die kritische Auseinandersetzung mit diesem Erbe als Herausforderung durch Marcion angenommen ist, so bleibt umgekehrt die kritische Rückfrage an ihn, ob es der Wirklichkeit gerecht wird, die menschlichen Erfahrungen auf zwei Götter aufzuteilen bzw. zwei Gottesbildern zuzuteilen. Die Welt ist unglaublich vielfältig und vielschichtig. Die Erfahrungen, die wir in ihr und mit ihr machen, sind ebenso vielfältig, vielschichtig und unentwirrbar ineinander verschränkt. Unsere Deutung der uns umgebenden und auf uns eindrängenden Wirklichkeit vollzieht sich immer in und durch Einordnung, Systematisierung, Klassifizierung unserer Erfahrungen. Aber solche Kategorisierung muß berücksichtigen, daß die Phänomene der Wirklichkeit auf eine schwer durchschaubare Weise ineinander verschränkt sind, daß wir die Wirklichkeit immer nur annäherungsweise erkennen und verstehen und daß unsere Erfahrungen selbst ambivalent sind. Der Blick und der Sinn für diese Komplexität dürfen durch die Deutung, die wir ihr geben, nicht verstellt werden. Hier scheint mir Marcion zu einlinig, zu sehr von rigoroser Konsequenz zu sein.

Das gilt auch für religiöse Wirklichkeitserfahrung und -deutung. Die Annahme, es gebe zwei Götter mitsamt ihren Welten, sprich: Bereichen, und ihr Wesen würde durch ihre Welten charakterisiert, bedeutet meines Erachtens eine Aufspaltung der Wirklichkeit und menschlicher Wirklichkeitserfahrungen und eine Reduktion ihrer Deutung; insbesondere dann, wenn die beiden Götter als Verursacher unserer Erfahrungen angesehen werden. Denjenigen Bereich der Wirklichkeit, den wir als negativ, leidvoll, ungerecht, unbegreiflich, böse erfahren und deuten, von dem Gott, an den wir glauben, abzutrennen und einem anderen Gott zuzuweisen, legt sich zwar immer wieder nahe; aber wird er der Wirklichkeit gerecht? Ist er nicht der Versuch, ein Bild von Gott nach unseren Wünschen, Bedürfnissen und Erwartungen zu formen? Es ist zu fragen, ob uns das nicht orientierungslos macht – wem sind wir eigentlich jeweils ausgeliefert? – und ob es die Hoffnung nicht reduziert auf Erlösung aus der Welt schlechthin. Umgekehrt: Besteht die religiöse Kraft zum Beispiel des Hiobbuches nicht darin, daß Hiob nicht bereit ist, den Bereich seines Leidens von seinem Glauben abzutrennen, ohne ihn in einem simplen Tun-Ergehen-Zusammenhang zu verrechnen, wie ihm seine orthodoxen Freunde raten, und daß er darin von Gott Recht bekommt? Die bis heute ungebrochene spirituelle Ausstrahlung vieler Psalmen und anderer Texte im Alten Testament – beruht sie nicht darauf, daß sie versuchen, Gott und Leid, Gott und Leiden, Gott und Schuld zusammenzuhalten? Zur Eigenart neutestamentlicher Auferstehungsbotschaft und -theologie gehört, daß sie den Kreuzestod Jesu nicht als bloße Etappe seines Weges

34 Dieser Begriff rekurriert auf Armin Volkmar BAUER, Gewaltverzicht Gottes. Anstoß zu einem Lernprozeß, Wuppertal 1972.

hinter sich ließ, sondern ihm eine bleibende, umfassende Deutung verlieh, die lebenstragende Kraft bis heute entfaltet.

Das hört sich so an, als würde hier für die Wiedereinführung des strafenden, drohenden und einschüchternden, allmächtigen Gottes, sozusagen durch die Hintertür, plädiert. Woran gelegen sein muß, ist, daß die Erfahrung davon, daß der Gott, der sich in Jesus Christus uns Menschen gegenüber als der Liebende ganz aufgetan hat, auch zu schweigen scheint, unsere Fragen nicht zu beantworten und unsere Bitten nicht zu erfüllen scheint, daß er sich verbirgt, sich unserem Zugriff entzieht und unserem Gutdünken sich entgegensetzt, daß sein Weg mit uns deshalb phasenweise auch dunkel und unerkennbar sein kann – daß solche Erfahrungen nicht abgespalten werden und unbearbeitet bleiben.

Im Blick auf die Charakterisierung der Welt als einer minderwertigen Schöpfung eines inferioren Gottes, von Gebot und Gericht als versklavenden und niederträchtigen Zwängen legt sich ebenso die kritische Frage nahe, ob in seiner Lehre von dem höchsten, fremden, nur gütigen Gott nicht eine Reduktion vorliegt, die weder in der Schöpfung und dem irdischen Leben noch im Gebot als einer lebenserhaltenden und -schützenden, humanisierenden Weisung noch im Gericht als der Hoffnung darauf, daß Gott nicht alles so stehen läßt, was menschliche Dummheit und Bosheit vollbracht haben, Gaben sehen läßt, in denen sich ebenfalls der eine gute und gütige Gott offenbart. Theologie, die Gott und den Menschen wirklich gerecht werden will, kann auf den Gedanken und die Aussage nicht verzichten, daß Gott auch fordert und richtet. Daß er in dem, was er fordert, uns Menschen den Weg weist und uns zugleich in Schranken hält, ist aus theologischer Sicht Ausgangspunkt und Begründung für solches politische und juristische Handeln, das Leben ermöglichen und schützen will; und ist die Aussage, daß er gegenüber aller Willkür, allem Unrecht und allem Zufall an seinem Recht festhält und es in der Welt aufrichten und durchsetzen wird, nicht das, was allen, die unter Unterdrückung und Entrechtung oder an ihr leiden, eine begründete Hoffnung zu geben vermag?

3) Damit sind wir beim dritten Feld der Auseinandersetzung mit Marcion. Seine Lehre über Gesetz und Sünde und die daraus folgende Ethik sind von beeindruckender Stringenz und in vielen Punkten eine scharfsichtige Analyse menschlichen Verhaltens.[35] Sie kommt entsprechenden Gedankengängen des Paulus sehr nahe und kann sich auf manche seiner Äußerungen berufen. Dennoch besteht ein grundlegender Unterschied: Den Grund dafür, daß das Gesetz Verführungsgewalt hat, sieht der Apostel nicht außerhalb des Menschen, auch nicht in seiner Geschöpflichkeit, sondern in etwas, das im Menschen ist und von ihm stammt, das aus ihm selbst aufsteigt und eine Gewalt über ihn hat, der er aus eigener Kraft weder wider-

35 Ich gehe aus von Passagen in der Darstellung, die ALAND in Abschnitt 4.3.1, „Gesetz, Sünde: der Schöpfergott" (Art. Marcion/Marcioniten [s. Anm. 32]) gegeben hat.

stehen noch entrinnen kann, was dazu führt, daß er sich selbst nicht mehr versteht und annehmen kann.

Diese Differenz in der Ortsbestimmung der Sünde – man könnte auch sagen: in der Antwort auf die Frage: *unde malum?* – ist wesentlich und hat weitreichende Konsequenzen. Würde man Marcion folgen, würden die dunkle Macht und die Verantwortung für das, was sie bewirkt, aus dem Menschen hinausverlagert: Es ist ja das Gesetz des Schöpfergottes, das sein Fehlverhalten hervorruft. Es ginge, weiter, verloren, daß Gesetz und Gebote eine – heteronom formuliert – gute Gabe Gottes sind, die ebenso notwendig wie hilfreich für den Menschen ist, der im Unterschied zum Tier durch Instinkt- und Triebsteuerung nicht mehr gesichert ist und deshalb einer Wegweisung, einer Begrenzung und des Schutzes vor sich selbst und seinesgleichen bedarf.[36] Ebenso wäre kein Platz da weder für die schlichte Freude am Leben und an der Schönheit und Vielfalt der Welt noch für das Bewußtsein für und die Verpflichtung zur Verantwortung für seine Mitmenschen und für die Schöpfung. Erlösung wäre dann reduziert auf Erlösung des einzelnen Ich von allem Weltlichen, Geschöpflichen, Irdischen, mit der Folge, daß das Ich letztlich zum einzigen Inhalt und Ziel ethischer Bemühung und Anstrengung würde.[37]

Zwischen einer Ethik, die, soweit ich sehe, darauf hinausläuft, die Gesetze des Schöpfergottes zu mißachten, zu übertreten, zu durchbrechen, um damit der Welt und dem Machtbereich des Schöpfergottes sich zu entziehen und sie gleichsam Stück für Stück abzutragen und so zur Zerstörung, zum Verschwinden seiner Welt beizutragen, und dem, was Paulus etwa im Römerbrief als Wesen christlicher Ethik formuliert[38], liegen Welten, obwohl diese Verse aus dem Römerbrief im Apostolikon Marcions gestanden haben.[39]

Aber auch in diesem Fall geht es, sofern man sich auf Marcion näher einläßt, nicht ohne kritische Selbstbesinnung ab, zum Beispiel darauf, wie oft und wie sehr christliche Ethik reduziert worden ist zu Moralismus, oberflächlicher Anständigkeit und an vorgegebene Normen angepaßter Bürgerlichkeit. War und ist es immer die Dankbarkeit für die geoffenbarte Güte Gottes, die das Handeln von Christen und Kirchen motivierte, oder war und ist es nicht mehr das Schielen nach oben, der Versuch, sich Gott gnädig zu stimmen und sich seiner zu versichern? Freude am Leben und an der Schönheit und unglaublichen Vielfalt der uns umgebenden Wirklichkeit hat, gerade in der Neuzeit, weniger zur Ehrfurcht vor dem Leben als zu einer platten Diesseitigkeit geführt, die in einer gewissen pausbäckigen Dreistigkeit sich angeschickt hat, die Welt für das eigene Wohlbefinden auszuschlachten.

---

36 Unüberbietbar dargestellt in Thomas MANNs Novelle „Das Gesetz“ von 1944.

37 Zu dieser Ichfixierung im neuzeitlichen Denken und ihrer Verstärkung durch Adaptionen gnostischer und abgewandelter marcionitischer Vorstellungen in Teilen zeitgenössischen Denkens vgl. noch einmal den Aufsatz von MANEMANN (s. Anm. 14).

38 Röm 13,8-10.

39 So HARNACK (s. Anm. 31), 109*.

Ist kritischer Sinn erst einmal geweckt, mag auch die Frage erlaubt sein, ob sich in der so negativen Sicht und Beurteilung der Welt bei Marcion nicht die Erfahrung niedergeschlagen haben könnte, wie sehr die uns vorgegebene Wirklichkeit neben allem Schönen auch unbegreiflich viel Grausames, Kaltes, Unerbittliches, Ungerechtes hat. Die Evolutionstheorie hat uns sehen gelernt, daß Leben auch immer mit Leid und Leiden verbunden ist. Leben lebt auf Kosten anderen Lebens; jedes Leben trägt den Keim des Todes von Anfang an in sich. Schließlich: Ist die asketische Lebensführung der Marcioniten, die die Welt des Schöpfergottes so wenig wie möglich in Anspruch nehmen will, unter heutigen Gesichtspunkten nicht ressourcenfreundlicher und weniger umweltschädlich als der „fröhliche" und unbekümmerte Ressourcenverbrauch, den sich die Christenheit zumindest in der westlichen Welt leistet? Aber das wäre die Sache nicht nur auf die Spitze getrieben, sondern vielmehr auf den Kopf gestellt. Gerade das wollte Marcion ja nicht, die Existenz dieser Welt, der *cellula creatoris*, verlängern.

## III.

Fassen wir zusammen: Die Bedeutung Marcions aus der Sicht heutiger kirchlicher Praxis besteht in der Herausforderung, die er für Praxis und Lehre der Kirche auch heute darstellt. Er kommt direkt, mit Namen und einem klar umrissenen Programm, nur selten vor. In dem Augenblick jedoch, in dem man anfängt, über ihn nachzudenken und sich näher mit ihm zu beschäftigen, erkennt man, daß die Fragen, die er gestellt, und die Antworten, die zu geben er unternommen hat, in eigentümlicher Weise lebendig und wirksam sind. Ja, sie gewinnen von Fall zu Fall Aktualität und Brisanz.

Dabei ist die Herausforderung durch ihn von Rang. Das äußert sich darin, daß von philosophischen und religiösen Denkern heute offen auf ihn Bezug genommen wird, auch wenn er dabei möglicherweise entstellt wird. Es äußert sich zweitens darin, daß eine Auseinandersetzung mit ihm genötigt ist, auf die grundlegenden Themen und Inhalte überlieferter christlicher Lehre einzugehen. Es äußert sich schließlich darin, daß eine Auseinandersetzung mit ihm dazu nötigt, sich mit der eigenen Lehre, der eigenen Tradition und der durch beides begründeten kirchlichen Praxis selbstkritisch auseinanderzusetzen.

Ist somit die Notwendigkeit unbestreitbar, sich mit den von ihm aufgeworfenen Fragen und den Auswirkungen auf modernes Denken zu befassen[40], so ist auf der

40 Man könnte z.B. der Frage nachgehen, welche Motive in den Forderungen nach aktiver Sterbehilfe einerseits, nach Freigaben im bioethischen Bereich andererseits leitend sind. Welche Sicht von Mensch und Welt, vom Ich und vom anderen, von Glück und Leid, Freiheit der Wissenschaft und Verantwortung steht zur Debatte?

anderen Seite nüchtern zu sehen, daß die kirchliche Praxis, vor allem die gemeindliche, die gedankliche Auseinandersetzung im Großmaßstab wohl nicht leisten kann. Dafür ist sie zu sehr angefüllt mit der Vielzahl von Einzelentscheidungen, die ihr Tag für Tag abverlangt werden. Was Kirche jedoch kann und auf jeden Fall tun sollte, ist, die Theologie zu bitten, auf neuer Basis die gedankliche Auseinandersetzung mit ihm, mit der Gnosis und mit ihren Auswirkungen auf heutiges Denken zu führen, und sie kann das, was hier schon geleistet worden ist und geleistet wird, dankbar zur Kenntnis zu nehmen und für sich fruchtbar machen.

Andererseits müssen in diesem Zusammenhang als ein sehr wichtiges Beispiel kirchlicher Praxis aber auch die Schritte hervorgehoben werden, die die Evangelische Kirche in Deutschland und ihre Gliedkirchen seit 1975 unternommen haben, um zu einem neuen Verhältnis und zu einem neuen Dialog zwischen Kirche und Israel, Christen und Juden zu kommen. Hier ist, angestoßen, beraten und gefördert von einzelnen theologischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen, die Kirche, insgesamt betrachtet, der theologischen Wissenschaft vorausgegangen. Zwar geht es nicht um eine Auseinandersetzung primär mit Marcion; aber wo nach dem Verhältnis der Kirche zu Israel in allen Facetten gefragt wird, ist eine Auseinandersetzung mit ihm gegeben, auch wenn sein Name nicht genannt wird.[41]

Marcion ist es nicht vergönnt gewesen, Lehre und Praxis der sich formenden Kirche seiner Zeit in seinem Sinne positiv zu beeinflussen. Zwar sind sich alle einig, daß er wesentlich dazu beigetragen hat, daß es zur Bildung des christlichen Schriftenkanons und zur Ausbildung einer Theologie kam, in der Schöpfung und Erlösung, Gott und Welt nicht auseinandergerissen waren. Aber unabhängig davon, wie hoch man seinen Anteil an der Herausbildung von Kanon und kirchlicher Theologie einschätzt, ist so gut wie unbestritten: Beides diente vordringlich als Bollwerk, um auch das geringste Eindringen und Übergreifen seiner Gedanken in und auf die sich formende Kirche zu verhindern. Das ist der Kirche damit und mit einer sein Bild wohl verzerrenden Polemik, die eine unbefangene Beschäftigung mit seinen Gedanken nicht zuließ, für Jahrhunderte gelungen.

Warum blieb ihm ein positiver Einfluß versagt? Es werden viele Gründe dafür genannt, und es hat sicher mehr als einen Grund dafür gegeben. Ich möchte eine Beobachtung beisteuern, die sich beim Lesen von Sekundärliteratur über ihn ergeben hat. In Passagen, in denen es um die Beurteilung seiner Anschauungen und die Bewertung seiner Wirksamkeit geht, tauchen regelmäßig Bezeichnungen auf wie: „radikal, theologische Radikalkur, unerbittlich, konsequent", oft in Kombination

41 Der Weg, den die Evangelische Kirche in Deutschland dabei zurückgelegt hat, ist gut dokumentiert in den drei Studien „Christen und Juden", die von der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegeben worden sind: Studie I, Gütersloh 1975; Studie II, Gütersloh 1991; Studie III, Gütersloh 2000. Studie I enthält auch eine Übersicht „Zur bisherigen ökumenischen Diskussion über die Frage Kirche und jüdisches Volk" (40-46). In Studie II (11-19) und III (9-15) wird über die Erklärungen und Entscheidungen der EKD-Gliedkirchen von 1975 bis 1991 bzw. bis 1999 berichtet.

mit: „konsequenter Paulinist", oder „eindringliche Klarheit" bzw. „eiserne Geradlinigkeit seines Denkens, ein Theologe von rücksichtsloser Leidenschaft". Dem stehen gegenüber, oder besser: zur Seite, Charakterisierungen wie: „von tiefer religiöser Leidenschaft, starker religiöser Impuls, alles bestimmende Erfahrung des Evangeliums als etwas Neuem, alles Bisherige Umstürzendem, tief beeindruckt von der reinen Güte und Liebe des wahren Gottes, ein Fackelträger des Feuers, das von Jesus und Paulus ausgegangen ist".

Das ließe an einen Persönlichkeitstypos denken, wie er auch heute im kirchlichen Leben oder im nahen Umfeld der Kirche anzutreffen ist: ein Mensch mit einem starken geistlichen Impuls, dieser vielleicht ausgelöst durch ein einschneidendes religiöses Erlebnis, mit scharfem Verstand, kritischer Beobachtungsgabe, nicht bei der Kirche, sondern in einem säkularen Beruf tätig[42], der viele und schnelle digitale Entscheidungen abverlangt und Menschen entsprechend prägt; der deshalb unzufrieden ist mit den vielen Halbheiten und Kompromissen, mit denen kirchliche Praxis sich vielfach behilft – oft zu ihrem eigenen Schaden –, und der nicht verstehen kann, warum Kirche die von ihm angebotenen Lösungsvorschläge, „die doch so nahe liegen", nicht sofort und mehr oder weniger zur Gänze übernimmt. Als Motoren für Reform und Weiterentwicklung sind diese Menschen oft von unschätzbarem Wert. Aber sie neigen zum Reduktionismus, weil sie glauben, die Vielzahl der Dinge und Probleme ließe sich auf wenige Grundprinzipien und Grundfragen zurückführen und so lösen, und in ihrer Kompromißlosigkeit kennen sie nur ein Entweder-Oder. Nicht wenige kehren auch aus Enttäuschung über die Uneinsichtigkeit und Unbeweglichkeit der Kirche den Rücken.

So gesehen – aber es muß offenbleiben, ob man es so sehen darf – läge die Bedeutung Marcions für die heutige kirchliche Praxis vor allem in seinen kritischen Beobachtungen, Feststellungen, Fragen, weniger in seinen Antworten und Lösungsvorschlägen. Aber das hätte er mit manchem großen Anreger in der Kirchen- und allgemeinen Kulturgeschichte gemeinsam.

Die Schwierigkeit ist, daß die Quellenlage einen direkten und wirklichen Dialog mit Marcion nicht oder so gut wie nicht zuläßt. Es kann also sein, daß unsere Fragen und kritischen Bemerkungen ihn in dem, was er wollte, nicht treffen, sondern nur das Vexierbild, das die Kirchenväter von seiner Lehre und seinem Wirken uns hinterlassen haben. Kirchliche Praxis kann ihm in seiner radikalen Zuspitzung und seinem Reduktionismus nicht folgen. Aber sie muß auf die Fragen, die er stellt, und die Beobachtungen, von denen er ausgegangen ist, offen, selbstkritisch und theologisch durchdacht reagieren. Eine Wiederholung alter, abgegriffener Argumentation

---

42 Dazu vgl. Gerhard MAY, Der „Schiffsreeder" Markion, in: Studia Patristica. Vol. XXI: Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 142-153. Auch May fragt: „Kann die Klärung dieses biographischen Details" (gemeint ist Marcions Tätigkeit als Naukleros) „zum Verständnis von Markions Wirken als Kirchengründer und seines eigenartigen theologischen Denkens beitragen?" (ebd. 151), und macht interessante Ausführungen dazu.

wird ihm, aber auch den Menschen unserer Zeit nicht mehr gerecht. Insofern sollte die Kirche heute ein positiveres Bild von ihm und ein aufgeschlosseneres Verhältnis zu ihm gewinnen.[43]

43 Lüdemann geht noch einen Schritt weiter: „Wenn es auch im 2. Jahrhundert nicht möglich war, auf Markion und Apelles zu hören, so ist dies heute unter allen Umständen nachzuholen und ihre Heimkehr in die Kirche endlich anzubahnen" (LÜDEMANN, Ketzer [s. Anm. 24], 177; noch akzentuierter 224). Ob man so weit gehen kann, möchte ich offenlassen. Hier wird vieles von den künftigen Ergebnissen weiterer Marcionforschung abhängen.

# Auswahlbibliographie

## seit Harnacks Marcionbuch


ALAND, Barbara, Marcion – Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, 420-447.

—, Art. Marcion, in: Dictionnaire du christianisme ancien II, Genf 1983, 1541-1543.

—, Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten, in: The New Testament in Early Christianity, ed. by Jean-Marie SEVRIN, BEThL 86, Leuven 1989, 1-38.

—, Art. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22, Berlin/New York 1992, 89-101.

—, Art. Marcion – Marcionites – Marcionism, in: Encyclopedia of the Early Church I, Cambridge 1992, 523f.

—, Art. Markion, in: LThK³ 6, Freiburg 1997, 1392f.

AMANN, Émile, Art. Marcion, in: DThC 9, Paris 1927, 2009-2032.

AMPHOUX, Christian-Bernard, La révision marcionite du Notre Père de Luc (11,2-4) et sa place dans l'histoire du texte, in: Recherches sur l'histoire de la Bible Latine. Colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H. J. Frède au doctorat honoris causa en théologie le 18 avril 1986, éd. par Roger GRYSON/Pierre-Maurice BOGAERT, CRTL 19, Louvain-la-Neuve 1987, 105-121.

BAARDA, Tjitze, Lk 12,13-14. Text and Transmission from Marcion to Augustine, SJLA 12/1, 1975, 107-162.

—, Marcion's text of Gal. 1,1. Concerning the Reconstruction of the first verse of the Marcionite Corpus Paulinum, VigChr 42, 1988, 236-256.

—, De korte tekst van het Onze Vader in Lucas 11,2-4. Een Marcionitische Corruptie?, NedThT 44, 1990, 273-287.

BALÁS, David L., Marcion Revisited. A „Post-Harnack" Perspective, in: Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers, ed. by Wallace Eugene MARCH, San Antonio 1980, 95-108.

BARDY, Gustave, Art. Marcion, in: DBS V, Paris 1957, 862-877.

BARNIKOL, Ernst, Die Zeit Marcions und die Entstehung der Kirche im 2. Jahrhundert, ThStKr 103, 1931, 208-229.

—, Philipper 2. Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2,6-7, Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte II, FEUC 7, Kiel 1932.

—, Die Entstehung der Kirche im 2. Jahrhundert und die Zeit Marcions, FEUC 8, Kiel ²1933.

BECK, Edmund, Die Hyle bei Markion nach Ephräm, OCP 44, 1978, 5-30.

BEKER, Johan Christiaan, The Christologies and anthropologies of Paul, Luke-Acts and Marcion, in: From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge, ed. by Martinus C. DE BOER, JSNT.S 84, Sheffield 1993, 174-182.

BEYSCHLAG, Karlmann, Marcion von Sinope, in: Gestalten der Kirchengeschichte I, hg. v. Martin GRESCHAT, Stuttgart 1984, 69-81.

BIANCHI, Ugo, Marcion. Théologien biblique ou docteur gnostique?, VigChr 21, 1967, 141-149 = StEv 5, 1968, 234-241 = DERS., Selected essays on gnosticism, dualism and mysteriosophy, Numen Suppl. 38, Leiden 1978, 320-327.

BIENERT, Wolfgang A., Markion. Christentum als Antithese zum Judentum, in: Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten, hg. v. Herbert FROHNHOFEN, Hamburger Theologische Studien 3, Hamburg 1990, 139-144 = Wolfgang A. BIENERT, Werden der Kirche – Wirken des Geistes. Beiträge zu den Kirchenvätern und ihrer Nachwirkung, hg. v. Uwe KÜHNEWEG, MThSt 55, Marburg 1999, 3-7.

—, Marcion im Werk Martin Luthers. Ein Beitrag zu Luthers Umgang mit der altkirchlichen Tradition, in: Rezeption und Reform. FS Hans Schneider, hg. v. Wolfgang BREUL-KUNKEL/ Lothar VOGEL, Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 5, Darmstadt/Kassel 2001, 19-34.

BLACKMAN, Edwin Cyril, Marcion and his Influence, London 1948 = New York 1978.

BÖHLIG, Alexander, Das Böse in der Lehre des Mani und des Markion, in: Makarios-Symposion über das Böse, hg. v. Werner STROTHMANN, GOF.S 24, Wiesbaden 1983, 18-35 = DERS., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, 2. Teil, WUNT 48, Tübingen 1989, 612-637.

BOU MANSOUR, Tanois, La défense éphrémienne de la liberté contre les doctrines marcionite, bardesanite et manichéenne, OrChrP 50, 1984, 331-346.

BRAUN, François-Marie, Marcion et la gnose simonienne, Byzantion 25/26/27, 1955-1957, 631-648.

BRAUN, René, Le témoignage des Psaumes dans la polémique antimarcionite de Tertullien, Aug. 22, 1982, 149-63.

BROX, Norbert, Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes, Kairos 24, 1982, 1-16. Erneut abgedruckt in: DERS., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hg. v. Franz DÜNZL/Alfons FÜRST/Ferdinand PROSTMEIER, Freiburg 2000, 385-403.

BRUCE, Frederick Fyvie, Some Thoughts on the Beginning of the New Testament Canon, BJRL 65,2, 1983, 37-60.

BUNDY, David, Marcion and the Marcionites in early Syriac apologetics, Muséon 101, 1988, 21-32.

—, The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan Parables (Pseudo-Ephrem A), Muséon 103, 1990, 111-123.

BUONAIUTI, Ernesto, Marcione ed Egesippo, Rel. 12, 1936, 401-413.

BURKITT, Francis Crawford, The Exordium of Marcion's Antitheses, JThS 30, 1929, 279f.

CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von, Marcion et les origines du Canon néotestamentaire, RHPhR 46, 1966, 213-226.

—, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968, 174-194.

CARTLIDGE, David Ray, Competing Theologies of Asceticism in the Early Church, Diss. Harvard University 1968.

CICCARESE, Maria Pia, Un testo gnostico confutato da Agostino, VetChr 15, 1978, 23-44.

CLABEAUX, John James, The Pauline corpus which Marcion used. The text of the letters of Paul in the early second century, Diss. Harvard University 1983.

—, A lost edition of the letters of Paul. A reassessment of the text of the Pauline Corpus attested by Marcion, CBQ.MS 21, Washington 1989 (Rez. James Neville BIRDSALL, JThS 41, 1990, 631-634; Andreas LINDEMANN, ThLZ 155, 1990, 594f.; A. S. MUNOZ, ATG 53, 1990, 294f.; Gordon D. FEE, CBQ 53, 1991, 320f.; Ekkehard MÜHLENBERG, ThR 61, 1996, 279-281).

COLPE, Carsten, Tatian „aus Assyrien", Marcion „aus Sinope" und die Gegner der „aus Rom" schreibenden Autoren der beiden Petrusbriefe und des 1. Clemensbriefes, in: Epitoauto.

Studies in honour of Petr Pokorný on his sixty-fifth birthday, ed. by Jan KERKOVSKY, Praha 1998, 42-54.

—, Marcion, das Christentum ohne Gesetz und die Gesetze der Völker, in: Torah – Nomos – Ius. Abendländlicher Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum, hg. v. Gesine PALMER, Berlin 1999, 18-51.

COUCHOUD, Paul Louis, Is Marcion's Gospel one of the Synoptics?, HibJ 34, 1936, 265-277.

CROSS, Frank Leslie, Art. Marcion, in: ODCC, Oxford 1990, 870.

CZESZ, Bogdan, Schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Eznika z Kolb, Vox Patrum 6/7, 1984, 71-80.

DAHL, Nils Alstrup, The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters, Semeia 12, 1978, 233-277 = DERS., Studies in Ephesians, WUNT 131, Tübingen 2000, 179-209.

DEAKLE, David Wayne, The Fathers against Marcionism. A study of the methods and motives in the developing patristic anti-Marcionite polemic, Diss. St. Louis 1991.

—, Art. Marcionites, in: Encyclopedia of the Early Church II, New York/London [2]1997, 717f.

DELOBEL, Joël, Extra-canonical sayings of Jesus. Marcion and some „non-recieved" logia, in: Gospel traditions in the second century. Origins, Recensions, Text and Transmission, ed. by William L. PETERSEN, CJAn 3, Notre Dame 1989, 105-116.

—, The Lord's Prayer in the textual tradition. A critique of recent theories and their view on Marcion's role, in: The New Testament in Early Christianity, ed. by Jean-Marie SEVRIN, BEThL 86, Leuven 1989, 293-309.

DETERING, Hermann, Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielicht, Düsseldorf 1995.

DIRSCHERL, Erwin, Marcions später Triumph? Bemerkungen zum Verhältnis von Dogmatik und Tiefenspsychologie, in: Gottes Offenbarung in der Welt. FS Horst Georg Pöhlmann, hg. v. Friedhelm KRÜGER, Gütersloh 1998, 246-259.

DRIJVERS, Hendrik Jan Willem, Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum, OCA 205, 1978, 39-55.

—, Marcionitism in Syria. Principles, Problems, Polemic, SecCen 6, 1987/88, 153-172.

—, Christ as warrior and merchant. Aspects of Marcion's christology, in: StPatr 21, Leuven 1989, 73-85. Erneut abgedruckt in: DERS., History and religion in late antique Syria, CStS 464, Aldershot 1994, 73-85.

—, Marcion' s reading of Gal. 4,8. Philosophical background and influence on Manichaeism, in: A green leaf. Papers in honour of Jes P. Asmussen, ed. by Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN/ Walter SUNDERMANN/Fereydun VAHMANN, Acta Iranica 28, 2. sér. Hommages et opera minora 12, Leiden 1988, 339-348. Erneut abgedruckt in: DERS., History and religion in late antique Syria, CStS 464, Aldershot 1994, 339-348.

DUNGAN, David L., Reactionary Trends in the Gospel Producing Activity of the Early Church. Marcion, Tatian, Marc, in: L'Evangile selon Marc. Traditions et rédactions, éd. par Maurits SABBE, BEThL 34, Leuven 1974, 179-202.

DUPONT, Jacques, Pour l'histoire de la doxologie finale de l'épitre aux Romains, RBen 58, 1948, 3-22.

EHRHARDT, Arnold, Christianity before the Apostles' Creed, HThR 55, 1962, 1-119.

EISSFELDT, Otto, Christentum und Altes Testament. Eine Bemerkung zu Harnacks Marcion, in: DERS., Kleine Schriften I, hg. v. Rudolf SELLHEIM/Fritz MAASS, Tübingen 1962, 72-75.

EVANS, Ernest, Tertullian's Commentary on the Marcionite Gospel, in: Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on „The Four Gospels in 1957", ed. by Kurt ALAND/Frank Leslie CROSS/Jean DANIELOU/Harald RIESENFELD/Willem Cornelis VAN UNNIK, TU 73, Berlin 1959, 699-705.

FARMER, William R., Some Critical Reflections on Second Peter. A Response to a Paper on Second Peter by Denis Farkasfalvy, SecCen 5, 1985/86, 30-46.
FIEY, Jean M., Les Marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse, Muséon 83, 1970, 183-188.
FRÉDOUILLE, Jean-Claude, Tertullien et la conversation de la culture antique, Paris 1972.
FREND, William Hugh Clifford, Marcion, ET 80, 1968, 328-333.

GAGER, John G., Marcion and Philosophy, VigChr 26, 1972, 53-59.
GEORGEOT, Jean-Marie, De saint Marc jusqu'à Tertullien. Tome XII, Marcion. Suivi de la stratégie apostolique, Nancy 1995.
GEYER, Carl-Friedrich, Art. Marcion, in BBKL V, Herzberg 1993, 777-779.
GIANOTTO, Claudio, Gli gnostici e Marcion. La riposta di Ireneo, in: La Bibbia nell' Antichità Cristiana. I. 1: Da Gesù a Origene, a cura di Enrico NORELLI, Bologna 1993, 235-273.
GRANT, Robert M., Notes on Gnosis, VigChr 25, 1957, 145-151.
—, Gnosticism. A source book of heretical writings from the early christian period, New York 1961.
—, Rival Theologies. Gnosticism, Marcion, Origen, in: The Crucible of Christianity, ed. by Arnold Joseph TOYNBEE, London 1969, 316-330.
—, Marcion and the critical Method, in: From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare, ed. by Peter RICHARDSON/John Coolidge HURD, Waterloo, Ontario 1984, 207-215.
—, Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature, Louisville 1993.
GRESCHAT, Katharina, Art. Markion, in: DNP 7, Stuttgart/Weimar 1999, 918f.
—, Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts, SVigChr 48, Leiden 2000.
—, ‚Woher hast du den Beweis für deine Lehre?'. Der altkirchliche Lehrer Rhodon und seine Auseinandersetzung mit den römischen Marcioniten, StPatr 34, Leuven 2001, 82-87.
GUNTHER, John J., Syrian Christian Dualism, VigChr 25, 1971, 81-93.
GUTWENGER, Engelbert, The anti-Marcionite Prologues, TS 7, 1946, 393-409.
GYLLENBERG, Rafael, Erinran om Marcion, TAik 77, 1972, 87-93.

HANIG, Roman, Der Beitrag der Philumene zur Theologie des Apelles, Zeitschrift für Antikes Christentum 3, 1999, 241-277.
HARNACK, Adolf von, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, Leipzig ²1924. (Rez. Adhémar D'ALÈS, RSR 12, 1922, 137-168; Walter BAUER, GGA, 1923, 1-14; René DRAGUET, RHE 22, 1926, 537-550; Jean-Marie LAGRANGE, RB 30, 1921, 602-611; Hans VON SODEN, ZKG 40, 1922, 191-206).
Marcion. The Gospel of the Alien God, transl. by John E. STEELEY/Lyle D. BIERMA, Durham, N.C. 1989 (Rez. A. A. TRITES, RExp 88, 1991, 466f.; Samuel N. C. LIEU, ET 103, 1991/92, 347; E. G. HINSON, PRSt 19, 1992, 97-100; Robert M. PRICE, The Journal of higher criticism 2/1, 1995, 154-157).
—, Neue Studien zu Marcion, TU 44,4, Leipzig 1923.
—, Die Neuheit des Evangeliums bei Marcion, ChW 43, 1929, 362-370 = DERS., Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze, hg. v. Axel VON HARNACK, Gießen 1930, 128-143.
HARRIS, James Rendel, On the trail of Marcion, Tübingen 1927.
HEAD, Peter, The foreign God and the sudden Christ. Theology and Christology in Marcion's gospel redaction, TynB 44, 1993, 307-321.

HIGGINS, Angus John Brockhurst, The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian, VigChr 5, 1951, 1-42.

HOFFMANN, R. Joseph, Marcion. On the restitution of Christianity, Diss. Oxford 1982 = On the restitution of Christianity. An essay on the development of radical Paulinist theology in the second century, AAR.SR 46, Chico 1984 (Rez. J. L. HOULDEN, ET 95, 1983, 345; R. B. ENO, TS 46, 1985, 173f.; C. P. BAMMEL, JThS 39, 1988, 227-232).

—, How then know this troublous teacher? Further reflections on Marcion and his Church, SecCen 6, 1987/88, 173-191.

—, Women in the Marcionite Churches of the Second Century. An Enquiry into the Provenance of Romans 16, StPatr 18/3, Leuven 1989, 161-170.

HOLLARD, Auguste, Deux hérétiques. Marcion et Montan, Paris 1935.

HOOGEVEEN, Piet, Marcion als gevaarlijke herinnering, Werkschrift voor leerhuis en liturgie 6, 1985/86, 48-50.

JUNOD, Eric, Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion à l'égard de l'Ancien Testament, Aug. 22, 1982, 113-133.

KAYSER, Heinrich, Natur und Gott bei Marcion. Ein Beitrag zur Entstehung der Religion, ThStKr 101, 1929, 279-296.

—, Zur marzionitischen Tauffomel, ThStKr 108, 1937/1938, 370-386.

KLIJN, Albertus Frederic Johannes, Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien, übers. v. M. HORNSCHUH, NStB 4, Neukirchen-Vluyn 1965.

KNOX, John, On the vocabulary of Marcion's Gospel, JBL 58, 1939, 193-201.

—, Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon, Chicago 1942; with a new preface by the author, New York 1980.

—, Marcion's Gospel and the Synoptic Problem, in: Jesus, the Gospels and the Church. Essays in Honour of William R. Farmer, ed. by Ed Parish SANDERS, Macon, Ga. 1987, 25-32.

KÖNIG, Hildegard, Art. Marcion, Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 21999, 421-423.

KOESTER, Helmut, From the kerygma-gospel to written Gospels, NTS 35, 1989, 361-381.

KRAFT, Heinrich/Günther KLEIN, Art. Marcion, in: RGG³ 4, Tübingen 1960, 760-762.

LAGRANGE, Jean-Marie, Les prologues prétendues marcionites, RB 35, 1926, 161-173.

LAMPE, Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, WUNT II/18, Tübingen 1987, ²1989.

LEBOULLUEC, Alain, La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie, in: Le monde grec ancien et la Bible. Sur la direction de Claude MONDÉSERT, BiToTe 1, Paris 1984, 153-170.

LEITHARD, Peter J., Marcionism, postliberalism and social Christiantity, Pro ecclesia 8, 1999, 85-97.

LINDEMANN, Andreas, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion, BHTh 58, Tübingen 1979.

—, Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert, in: The New Testament in Early Christianity, ed. by Jean-Marie SEVRIN, BEThL 86, Leuven 1989, 39-67.

LODOVICI, Emanuele Samek, Sull'interpretazione di alcuni testi della Lettera ai Galati in Marcione e in Tertulliano, Aev. 46, 1972, 371-401.

LÖHR, Winrich A., Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern, in: Stimuli. Exegese und Hermeneutik in Antike und Christentum. FS Ernst Dassmann, hg. v. Georg SCHÖLLGEN/Clemens SCHOLTEN, JAC.E 23, Münster 1996, 77-95.

LOISY, Alfred, Marcion's Gospel. A Reply, HibJ 34, 1936, 378-387.

LOOFS, Friedrich, Theophilus von Antiochien. Adversus Marcionem und andere theologische Quellen bei Irenäus, Berlin 1930.

LÜDEMANN, Gerd, Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums, Stuttgart 1995.

—, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion; II. Ptolemäus und Justin, ZNW 70, 1979, 86-119. Englisch erneut abgedruckt in: The Journal of higher criticism 2, 1995, 112-141.

MAHÉ, Jean-Pierre, Le traité perdu de Tertullien Adversus Apelleiacos et la chronologie de sa triade anti-gnostique, REAug 16, 1970, 1-24.

—, Tertullien et l'Epistola Marcionis, RevSR 45, 1971, 358-371.

—, Apellès, in: DERS., Tertullien, La Chair du Christ. I. Introduction, texte critique, traduction et commentaire, SC 216, Paris 1975, 94-112.

—, Marcion, in: DERS., Tertullien, La Chair du Christ. I. Introduction, texte critique, traduction et commentaire, SC 216, Paris 1975, 69-93.

MAY, Gerhard, Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien, in: Platonismus und Christentum. FS Heinrich Dörrie, hg. v. Horst-Dieter BLUME, JAC.E 10, Münster 1983, 123-132.

—, Markion und der Gnostiker Kerdon, in: Evangelischer Glaube und Geschichte. FS Grete Mecenseffy, hg. v. Alfred RADDATZ/Kurt LÜTHI, Wien 1984, 233-248.

—, Ein neues Marcionbild?, ThR 51, 1986, 404-413.

—, Marcion in Contemporary Views. Results and Open Questions, SecCen 6, 1987/88, 129-151.

—, Der „Schiffsreeder" Markion, StPatr 21, Leuven 1989, 142-153.

—, Der Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochien bei Markion, in: Von Wittenberg nach Memphis. FS Reinhard Schwarz, hg. v. Walter HOMOLKA/Otto ZIEGELMEIER, Göttingen 1989, 204-211.

—, Marcione nel suo tempo, CrNSt 14, 1993, 205-220.

—, Marcions Genesisauslegung und die Antithesen, in: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS Ulrich Wickert. In Verbindung mit Barbara Aland und Christoph Schäublin hg. v. Dietmar WYRWA, BZNW 85, Berlin/New York 1997, 189-198.

—, „Ein ächter Protestant". Marcion in der Sicht August Neanders, in: Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. FS Gustav Adolf Benrath, hg. v. Reiner BRAUN, Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 2, Darmstadt/Kassel/Karlsruhe 2001, 261-266.

MCCURDY, Harold, Marcion (Second Century A. D.), ThTo 52, 1996, 512f.

MCGOWAN, Andrew, Marcion's love of creation, Journal of Early Christian Studies 9, 2001, 295-311.

MEEKS, Wayne A., The Only True Apostle. Marcion's Radical Paul, in: DERS., The Writings of St. Paul. A Norton Critical Edition, New York 1972, 185-193.

MEIJERING, Eginhard Peter, Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion (Adversus Marcionem 1,1-25), VigChr 32, 1976, 81-108.

—, Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I-II, PP 3, Leiden 1977 (Rez. William Hugh Clifford FREND, JEH 31, 1980, 254; E. EVANS, VigChr 33, 1979, 99-101; Alasdair Ian Campbell HERON, SJTh 32, 1979, 571).

—, Theologische opmerkingen over het Marcionitisme, Kerk en theologie 29, 1978, 81-90.

MICHALSON, Carl, Bultmann against Marcion, in: Senkyoto Shingaku. FS J. Asano, ed. by Nombuyuki TAJIMA/Sasagu ARAI/Kenichi KIDA, Tokio 1964, 361-379. Erneut abgedruckt in: The Old Testament and Christian Faith, ed. by Bernhard W. ANDERSON, New York 1969, 49-63.

MITCHELL, Charles Wand, S. Ephraim's Prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, London 1912 = Farnborough/Hants 1969.

MÖLLERVÄRN, Mauritz, Marcions soteriologiska ställing, Häggenäs 1932.

MORESCHINI, Claudio, Prolegomena ad una futura edizione dell' Adversus Marcionem di Tertulliano, ASNSP 35, 1966, 293-308; 36, 1967, 93-102, 235-244.
—, Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano, SCO 17, 1968, 149-186.
—, L' Adversus Marcionem nell'ambito dell'attività letteraria di Tertulliano, in: Omaggio a E. Fraenkel, ed. da L. CANFORA, Rom 1968, 113-135.
—, Osservazioni sul testo dell'Adversus Marcionem di Tertulliano, ASNSP 39, 1970, 489-513.
—, Per una nuova lettura dell'Adversus Marcionem di Tertulliano, SCO 23, 1974, 60-69.
MORODER, Franz, Coche Bleje de Val Desseura y Marcion de Val Dessot ie ruvei a paravais, San Martin de Tor 1983.
MÜHLENBERG, Ekkehard, Marcion's Jealous God, in: Disciplina Nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans, ed. by Donald F. WINSLOW, PatMS 6, Philadelphia 1979, 93-113, 203-205.
MÜLLER, Marta, Untersuchungen zum Carmen adversus Marcionitas, Diss. Würzburg 1936.

NAUMANN, Viktor, Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion, ZKTh 58, 1934, 311-363, 533-551.
NIELSEN, Charles M., The Epistle to Diognetus. Its Date and Relationship to Marcion, AngTR 52, 1970, 77-91.
—, Polycarp and Marcion. A Note, ThSt 47, 1986, 297-299.
NIGG, Walter, Marcion, Stuttgart/Berlin 1968.
NOLA, Alfonso M. di, Art. Marcione e Marcioniti, in: EncRel 4, 1972, 138-144.
NORELLI, Enrico, La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione, RivBib 34, 1986, 543-597.
—, Una restituzione di Marcione?, CrNSt 8, 1987, 609-631.
—, Marcione lettore dell' epistola ai Romani, CrNSt 15, 1994, 635-675.
—, Note sulla soteriologia di Marcione, Aug. 35, 1995, 281-306.
—, Marcion, Tertullien et le lépreux, in: Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider, éd. par Denis KNOEPFLER, RTFL 44, Neuchâtel/Genève 1997, 171-180.

OHLIG, Karl-Heinz, Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche, Düsseldorf 1972.
OHLY, Hans, Marcion und der Schlangenmythos, Stimme 23, 1971, 325-327.
ORBE, Antonio, Ecclesia, sal terrae segun san Ireneo, RSR 60, 1972, 219-240.
—, Doctrina de Marción en torno a la Pasión y muerte de Jesús, Comp. 32, 1987, 7-24.
—, El „Padrenuestro" según Marción, Comp. 33, 1988, 301-304.
—, En torno al modalismo de Marcione, Gr. 71, 1990, 43-65.
—, Marcionitica, AugR 31, 1991, 196-244.
—, Hacia la pneumatología de Marcion, Comp. 36, 1991, 7-42.
—, Hacia la doctrina marcionita de la redención, Gr. 74, 1993, 45-74.
ORY, Georges, Marcion et Luc interpolés par des Esséniens, CCER 12/50, 1966, 56-66.
—, Paul-Louis Couchoud 1879-1951. Derived all four gospels from Marcion, CCER 27, 1979, 156-164.
—, Marcion, Paris 1980.
O'MALLEY, Thomas P., Tertullian and the Bible, Nimwegen 1969.

PELLAND, Gilles, Art. Marcion, in: DSp 10, Paris 1980, 311-321.
PIOCH, Jacques (ed.), Marcion de Sinope. Étude collective, Béziers 1982.
POLLMANN, Karla, Das Carmen adversus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Hyp. 96, Göttingen 1991.
POTT, August, Marcions Evangelientext, ZKG 42, 1923, 202-223.

QUISPEL, Gilles, De bronnen van Tertullian Adversus Marcionem, Leipzig 1943.
—, Die Gnosis als Weltreligion, Bern [3]1995.
—, Marcion and the text of the New Testament, VigChr 52, 1998, 349-360.

RÄISÄNEN, Heikki, Marcion and the origins of Christian Anti-Judaism, Temenos 33, 1997, 121-135.
—, Marcion, Muhammed and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths, London 1997 (Rez. Robert MORGAN, JThS 50, 1999, 832f.; Mohammed OVEY, JES 35, 1998, 3f.).
RAHNER, Hugo, Art. Markion, LThK[2] 7, Freiburg 1962, Sp. 92f.
RAMBAUX, Claude, Un „locus non desperatus". Carmen adversus Marcionem IV,105, REAug 18, 1972, 43-45.
RASCHKE, Hermann, Der Römerbrief des Marcion nach Epiphanius, Schriften der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft I,8, Bremen 1926.
RAVEAUX, Thomas, Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds, Cass. 37, Würzburg 1987.
REGUL, Jürgen, Die antimarcionitischen Evangelienprologe, AGLB 6, Freiburg 1969 (Rez. Josef SCHMID, BZ 14, 1970, 141-143; Ch. MARTIN, NRTh 91, 1969, 676f.).
RENGSTORF, Karl Heinrich, Das NT und die nachapostolische Zeit, in: DERS. (Hg.), Kirche und Synagoge, Stuttgart 1968, 23-83.
RICHARDSON, W., Νόμος ἔμψυχος. Marcion, Clement of Alexandria and St. Luke's Gospel, StPatr 6 (= TU 81), Berlin 1962, 188-196.
RIEDINGER, Rudolf, Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandreia, VigChr 29, 1975, 15-32.
RIST, Martin, Pseudepigraphic Refutations of Marcionism, JR 22, 1942, 39-62.
RIVIÈRE, Jean, Sur la doctrine marcionite de la Rédemption, RevSR 5, 1925, 633-642.
ROTTENWÖHRER, Gerhard, Unde malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern, Bad Honnef 1986.
ROUGIER, Louis, La critique biblique dans l'antiquité. Marcion et Fauste de Milève, CCER 18, Paris 1958.
RÜTTEN, Almut, Der Brief des Ptolemäus an Flora. Ein Beispiel altkirchlicher Gesetzesauslegung in Auseinandersetzung mit Marcion, in: Christlicher Glaube und religiöse Bildung. Frau Prof. Dr. Friedel Kriechbaum zum 60. Geburtstag, hg. v. Hermann DEUSER/Gerhard SCHMALENBERG, GSTR 11, Gießen 1995, 53-74.

SALLES, Antoine, Simon le Magicien ou Marcion?, VigChr 12, 1958, 197-224.
SCHÄFER, Karl Theodor, Marcion und die ältesten Prologe zu den Paulusbriefen, in: Kyriakon. FS Johannes Quasten, hg. v. Patrick GRANFIELD/Josef A. JUNGMANN, Bd. I, Münster [2]1970, 135-150.
—, Marius Victorinus und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen, RBen 80, 1970, 7-16.
SCHEIDWEILER, Felix, Paulikianerprobleme, ByZ 43, 1950, 10-39, 366-384.
—, Arnobius und der Marcionitismus, ZNW 45, 1955, 42-67.
SCHENK, Wolfgang, Die Jesus-Rezeption des Markion als theologisches Problem, in: Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Rudolf HOPPE/Ulrich BUSSE, BZNW 93, Berlin 1998, 507-528.
SCHMID, Ulrich, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe, ANTF 25, Berlin/New York 1995 (Rez. R. BRAUN, REAug 42, 1996, 305-307).

SCHMIDT, Karl Ludwig, Marcion und wir. Die Gegenwartsbedeutung von Harnacks Marcion, KZATV 31, 1920/21, 83-85.

SCHMIED, Augustin, Theologische Durchblicke. Erlösung vom Schöpfergott, oder: Wiederkehr Marcions?, ThG(B) 16, 1973, 47-52.

SCHOEPS, Hans-Joachim, Die großen Religionsstifter und ihre Lehren. Moses, Jesus, Marcion, Mani, Muhammed, Zarathustra, Buddha, Laotse und Konfucius, überarbeitete Ausgabe, München 1967.

SCHREMS, Wolfram, Zur Theodizee bei Markion und Mani, Innsbruck 1995.

SCHÜLE, Ernst U., Der Ursprung des Bösen bei Marcion, ZRGG 16, 1964, 23-42.

SCHWAGER, Raymund, Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten. Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus, ZKTh 102, 1980, 14-23, 289-313.

—, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986.

SEGAL, Alan Franklin, Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism, SJLA 25, Leiden 1977.

SIRNA, Francesco G., Arnobio e l'eresia Marcionita di Patrizio, VigChr 18, 1964, 37-50.

SODEN, Hans von, Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian, in: Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag am 26. Januar 1927, hg. v. Rudolf BULTMANN, Tübingen 1927, 229-280.

STANDER, Hendrik F., Art. Marcion, in: Encyclopedia of the Early Church II, New York/London $^{2}$1997, 715-717.

STOOKEY, Laurence H., Marcion, typology and lectionary preaching, Worship 66, 1992, 251-262.

STRUTWOLF, Holger, Art. Markion, in: Metzler Lexikon christlicher Denker, hg. v. Markus VINZENT, Stuttgart/Weimar 2000, 462f.

TARDIEU, Michel, Marcion et l'Église marcionite, ACFr 97, 1996-1997, 598-605.

—, Analyse de l'Évangile de Marcion, ACFr 99, 1998-1999, 559f.

—, L'imitation du monde selon Marcion d'après les auteurs orientaux, in: Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'Antiquité orientale, éd. par Philippe GIGNOUX, BEHE.R 106, Turnhout 1999, 41-53.

—, Théories de l'interpolation et allégorie: les précurseurs de Marcion, ACFr 100, 1999-2000, 557.

TAUBES, Jacob, Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute, in: Gnosis und Politik, hg. v. Jacob TAUBES, Religionstheorie und Politische Theologie II, München/Paderborn 1984, 9-15.

TSUTSUI, Kenji, Das Evangelium Marcions. Ein neuer Versuch der Textrekonstruktion, AJBI 18, 1992, 67-132.

VAJDA, Georges, Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites, Arabica 13, 1966, 1-38, 113-128.

VERWEIJS, Pieter Godfried, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion, STRT 5, Utrecht 1960 (Rez. Molly WHITTAKER, JThS 13, 1962, 162-164; Marie-Émile BOISMARD, RB 69, 1962, 308f.; Willy RORDORF, ThZ 18, 1962, 66f.; Martin H. SCHARLEMANN, JBL 80, 1961, 285f.).

VINZENT, Markus, Christ's Resurrection. The Pauline Basis of Marcion's Teaching, StPatr 31, Leuven 1997, 225-233.

VOGELS, Heinrich, Der Einfluß Marcions und Tatians auf Text und Kanon des NT, in: Synoptische Studien. FS Alfred Wikenhauser, dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, München 1953, 278-289.

WAUTIER, André (ed.), L'Evangelion marcionite. Essai de reconstitution du texte et introduction, 2e éd. revue et complétée, Bruxelles 1982.

WEISS, Hans-Friedrich, Paulus und die Häretiker. Zum Paulusverständnis in der Gnosis, in: Christentum und Gnosis. Aufsätze, hg. v. Walter ELTESTER, BZNW 37, Berlin 1969, 116-128.

WILKEN, Robert L., Art. Marcionism, in: EncRel 9, New York 1986, 196.

WILLIAMS, C. S. C., Eznik's Résumé of Marcionite Doctrine, JThS 45, 1944, 65-73.

WILLIAMS, Daniel H., Harnack, Marcion and the Argument of Antiquity, in: Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World, ed. by Wendy E. HELLEMAN, Lanham, Md. 1994, 223-240.

WILLIAMS, David Salter, Reconsidering Marcion' s Gospel, JBL 108, 1989, 477-496.

WILSON, Robert Smith, Marcion. A Study of a Second Century Heretic, London 1933 = New York 1980.

WILSON, Stephen G., Marcion and the Jews, in: Anti-Judaism in Early Christianity. II. Separation and Polemic, ed. by Stephen G. WILSON, Studies in Christianity and Judaism 2, Waterloo, Ontario 1986, 45-58.

WOLFE, Benjamin Paul, Scripture in the Pastoral Epistles. PreMarcion Marcionisme?, PRSt 16, 1989, 5-16.

WOLTMANN, Jörg, Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom „fremden Gott", in: Wegzeichen. FS Hermenegild M. Biedermann, hg. v. Ernst Christoph SUTTNER, Würzburg 1971, 15-42.

ZIMMER, Markus, Die Paulusrezeption bei Marcion. Ausschnitte aus der Theologie eines frühchristlichen Häretikers, Trier 1996.

# Register

## Personen

### 1. Bibel



### 2. Antike und Mittelalter

## 3. Neuzeit

## Sachen